

# صفات متشابہات اور سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

رئیس دارالافتاء والتحقیق جامع مسجد الہدال

چوبرجی پارک، لاہور

مجلس نشر کتاب اسلام آباد

۱۔ کے۔ ۳، ناظم آباد، مینشن، ناظم آباد نمبر ۱، کراچی۔ ۷۴۶۰۰

# صفات متشابہات اور سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور  
رئیس دارالافتاء و تحقیق جامع مسجد الہلال  
چوہدری پارک، لاہور

مجلس نشریات اسلامیہ

۱۔ س۔ ۳، ناظم آباد سیشن، ناظم آباد نیر، کراچی۔ ۷۴۶۰۰

یہ کتاب

محترم جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی ایس)  
مفتی حامد مدنی لاہور کی اجازت سے شائع کی جا رہی ہے

## فہرست ابواب

صفحہ نمبر	مضمون
5	عرش مصنف
7	مضمون کا تعارف
16	سلفیوں کی تاریخ
33	سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماترید یہ گمراہ ہیں
49	باب 4: امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک
56	باب 5: اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری
79	باب 6: سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں حقیقی ہیں
101	باب 7: کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے
109	باب 8: استواء علی العرش
130	باب 9:
130	فصل 1: اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ
135	فصل 2: آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول
143	فصل 3: اللہ تعالیٰ کا حرکت کرنا
152	فصل 4: اللہ تعالیٰ کی صفت کلام
159	فصل 5: رحمت، غضب، فرح، بخش و غیرہ
172	فصل 6: کیا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوتا ہے

کتاب :	صفات متشابہات اور سلفی عقائد
تصنیف :	ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی ایس)
اشاعت :	۲۰۱۲ء
صفحات :	۲۸۶ صفحات
طباعت :	احمد برادرز، ناظم آباد نمبر 1، کراچی۔
ٹیلیفون :	36600896 , 36601817

اسٹاکسٹ : ملکتیہ ندوہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔

ٹیلیفون: 32638917

مجلس نشریات اسلام

اے۔ کے۔ ۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر ۱، کراچی۔ ۷۴۶۰۰

- باب 10: اللہ تعالیٰ کی صفت معیت 181  
 باب 11: اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا 187  
 باب 12: صفات الہیہ میں حقیقت اور محاذ 206  
 باب 13: سلفیوں کے عقیدوں کو لازم ہونے والے امور 212  
 باب 14: کیا سلفی اور غیر مقلد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں 234  
 باب 15: عقیدہ طحاوی کے شارح ابن ابی العز عقائد میں سلفی ہیں 274

## عرض مصنف

بسم اللہ حامدا و مصلیا

اس کتاب کو لکھنے کی سبیل یہ بنی کہ ہمارے دارالافتاء و تحقیق کے ایک ساتھی مولوی عبدالرحمن نذر سلسلہ جو حدیث و افتاء دونوں میں تخصص کر چکے تھے اور جن کو عقائد کے مضمون سے خصوصی دلچسپی تھی ان کے ذمہ میں نے یہ کام لگایا کہ وہ سلفیوں کے عقائد کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ایک مقالہ لکھیں۔ انہوں نے بڑی دلچسپی اور لگن سے متعلقہ کتابیں جمع کیں۔ جو بازار سے دستیاب ہو سکیں وہ خریدیں اور کچھ کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں۔ لیکن بعض وجوہ سے ان کو اس موضوع پر لکھنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ چند مرتبہ حوصلہ بھی دلایا لیکن تقدیر سے کام آگے نہ بڑھا۔ مولوی عبدالرحمن صاحب مجھے بتاتے کہ سلفیوں کے عقائد اس طرح سے ہیں لیکن چونکہ سلفیوں کے عقائد کے بارے میں خود میرا علم بھی مبہم تھا اس لیے بات سمجھ میں نہ آئی کہ ہمارے یعنی اشاعرہ و ماترید یہ کسے اور سلفیوں کے درمیان فرق کس اعتبار سے ہے۔ اسی دوران ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب عقیدہ واسطیہ پر ایک سعودی سلفی عالم علامہ عثیمین رحمہ اللہ کی شرح پڑھنے کو ملی۔ انہوں نے ہر بات کو اتنی وضاحت سے لکھا کہ وہ پڑھ کر ساری بات سمجھ میں آگئی۔ پھر انہی دنوں میں سعودیہ میں رہنے والے ایک نوجوان عالم محمد اسامہ سلمہ سے ملاقاتیں ہوئیں۔ اس موضوع پر ان سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے محمود شتی کی کتاب اثبات اللہ اللہ تعالیٰ بطور ہدیہ عنایت فرمائی۔ مردان کے ایک عالم مولانا سجاد حجابی مدظلہ نے اس موضوع پر اپنے دو مقالے دیئے اور امام رازی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب اساس التقديس دلا فرمائی۔ کچھ عرصہ کے بعد علامہ ابن قیم کے قصیدہ نوینیہ پر علامہ عثیمین کی چار



جیلوں میں لٹکتی ہوئی شرح ملی۔ صفہ فرسٹ کے مولوی عابد صاحب اور جناب عرفان صاحب سے ابوہریرہ رحمہ اللہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا ترجمہ ملا جس پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کے قیمتی حواشی تھے۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے داعیہ پیدا ہوا کہ اس کام کو میں خود شروع کروں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ کام اب مکمل ہوا۔

مولوی عبدالرحمن نذر سلمہ اور مولوی اسامہ سلمہ کے تعاون پر میں ان کا انتہائی ممنون ہوں اور یہ کہتا ہے جانہ ہوگا اگر ان کا تعاون نہ ہوتا تو شاید یہ کتاب وجود میں نہ آتی۔ دیگر حضرات کا بھی میں مشکور اور ان سب کے لیے علم و عمل میں برکت کا اور دین و دنیا کی عافیت کا دعا گو ہوں۔ کمپوزر اور ناشر کا بھی شکریہ گزار ہوں اور ان کے لیے بھی دعا کرتا ہوں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ناچیز کی یہ کاوش اپنے فضل سے قبول فرمائیں اور اس کے اجر میں والدین، اساتذہ مشائخ اور تعاون کرنے والے اصحاب کو بھی شریک فرمائیں۔

آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

عبدالواحد

دارالافتاء، جامعہ مدنیہ لاہور

دارالافتاء والتفتیح، چورجی پاک لائبریری

## باب 1

## مضمون کا تعارف

بسم اللہ حامداً وصابلاً۔

سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر چلنے والوں کو اہل السنۃ والجماعۃ کہا جاتا ہے اور یہی اہل حق بھی ہیں۔ اہل السنۃ والجماعۃ میں بہت سے مجتہد اور علم کے امام گذرے جن میں سے چار یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ مشہور ہوئے۔ یہ حضرات قرآن و حدیث کے بڑے عالم اور امام تھے اور عقائد، اصول اور مسائل میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد ان کی طرف رجوع کرتی تھی۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں وہ حضرات مقتدا بنے یعنی حنفیوں میں امام ابوحنیفہ، مالکیوں میں امام مالک، شافعیوں میں امام شافعی اور دیگر حضرات میں امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد بن حنبل کی طرف نسبت سے حنفی، مالکی، شافعی اور احمدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب لوگ اہل سنت تھے اور ہیں اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اور اب تک ایسے ہی ہیں۔ ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے جن سے کوئی بڑا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔

موجودہ زمانے میں سلفی اور اہلحدیث کے نام سے کچھ گروہ سامنے آئے ہیں۔ یہ اسلاف یعنی صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کی نسبت سے اپنے آپ کو سلفی کہتے ہیں۔ سلفی اہلحدیث سعودی عرب اور کچھ ملحد ریاستوں میں ہیں۔ اہلحدیث (یعنی غیر مقلد) برصغیر میں ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے اور یہ کہ وہ خود حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

اگرچہ اہلحدیث تھاکہ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوں گے

اور بعض بڑی باتوں میں آٹھویں صدی ہجری کے ایک جنابی عالم علامہ ابن تیمیہ سے متاثر ہوں گے۔ لیکن جب ان کے بارے میں تحقیق کی تو یہ بات سامنے آئی کہ سلفی حضرات امت کی ایک عظیم اکثریت کو جو کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں اہل سنت اور اہل حق نہیں سمجھتے، ان کو بدعتی قرار دیتے ہیں بلکہ بعض تو ان کو کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ بڑی فحاشی کی بات ہے جس کے نتائج بھی ہولناک ہیں مثلاً:

1- اہل سنت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ایک دوسرے کو اور اسی طرح ماتریدیہ اور اشاعرہ ایک دوسرے کو اہل سنت اور اہل حق قرار دیتے ہیں اس لیے کوئی حنفی کسی شافعی کو یا کوئی ماتریدی کسی اشعری کو اپنے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی دعوت نہیں دیتا۔ یہ کافروں اور فاسقوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں اپنے مسلک کی نہیں۔ اس کے برعکس سلفی اور احمدیہ دوسرے عام مسلمانوں کو بدعتی، گمراہ، فاسق بلکہ کافر و مشرک سمجھ کر اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور دوسروں کو اپنے مسلک پر لا کر سمجھتے ہیں کہ انہوں نے دین کی بڑی خدمت کی ہے۔

2- امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں عباسی خلیفہ منصور نے ان سے کہا کہ آپ ہمیں اجازت دیجئے کہ ہم آپ کی ان تصنیف کردہ کتابوں کو پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کر دیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے منع کیا اور فرمایا کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی ﷺ کے پاس آئے اور دین کی باتیں سیکھیں پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا دے دیں اپنے علاقوں میں سکھایا اور لوگ اس کے مطابق عمل کر رہے ہیں (یعنی وہ ایک سنت اور حدیث پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سنت سے ہٹا کر لوگوں کو مجبور کرنا کہ وہ دوسری سنت پر عمل کریں صحیح نہیں) لہذا لوگوں کو ایسے ہی رہنے دیں۔

اس بات کو شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے:

و لما حج المنصور قال لخالق قد عزمت ان آمر بکتبک هذه التي صنفتها فتستخ ثم ابعت فی کل مصر من امصار المسلمین منها نسخة و آمرهم ان يعملوا بها فیها ولا يتعدوا الی غیره فقال لا امیر المؤمنین لا تفعل هذا فان الناس قد

سبقت الیہم اقوالہ و سمعوا احادیث و رواوا روایات و اخذ کل قوم بما سبق الیہم و اتوا به من اختلاف الناس فدع الناس و ما اختار اهل کل بلد منهم لانفسهم۔ (حجة الله البالغة ص 145 حصہ 1)

امام مالک رحمہ اللہ نے جس بات کو بدعت سمجھا اور اسے درست نہیں سمجھا سلفی اور اہل حدیث اس بات کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔

3- امت کے سینکڑوں برس کے اساطین علم و تقویٰ کو سلفی اور احمدیہ گمراہ اور مشرک قرار دیتے ہیں۔

4- ان مذکورہ باتوں کی وجہ سے یہ حضرات امت میں انتشار اور توڑ کا باعث بنتے ہیں۔ سلفیوں میں سے علامہ غلیل ہراس، علامہ عثیمین، اور محمود شنی کی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا تو اصل صورتحال سامنے آئی۔ اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے جیسے یہ (ہاتھ) وجہ (چہرہ) عین (آکھ) اور ساق (پنڈلی) اور جیسے غضب، رضا اور استوا علی العرش وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات متشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں۔ بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے وہ مراد ہے جو اللہ کی شایان شان ہے۔ سلفی کہتے ہیں کہ ان صفات کی حقیقت ہمیں معلوم ہے مثلاً اللہ کے بد (ہاتھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں ہاتھ کی ہوتی ہے یعنی آکھ جارجی۔ اور عین (آکھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں آنکھ کی ہوتی ہے یعنی دیکھنے کے آکھ کی وغیرہ۔ البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں۔

غرض اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہ صفات ہیں جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات ہیں اور ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں جب کہ سلفی یہ (ہاتھ)، (پاؤں)، عین (آکھ) وغیرہ کو صفات ذاتیہ جبریہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنی میں لے کر اللہ تعالیٰ کی

ذات کے حصے مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء و ابعاض کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی بناوٹ اور شکل و صورت مخلوق کی سی نہیں ہے۔ غرض سلفی ان صفات کا مطلب جانے کے دعویدار ہیں صرف کیفیت یعنی شکل و صورت کو غیر معلوم اور مجہول جانتے ہیں۔ ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استوا علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔

اس بارے میں ہم ابن تہمدی کی کتاب روضة الناظر و جنة المناظر کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ ابن تہمدی مقدسی وہ صاحب ہیں جن کے بارے میں محمود شکی کی کتاب اثبات الحمد للہ کے بحثی نے دغوی کیا ہے کہ انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے۔ ابن تہمدی مقدسی متشابہ کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والصحيح ان المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الايمان به و يحرم التعرض لتاويله كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى، بل يدهاء مبسوطان، لما خلقت بدي و بيقى و جه ربك. تحري با عيناء، و نحوه، فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الاقرار به و امراره على وجهه و ترك تاويله فان الله سبحانه ذم المبتهين لتاويله و قرهنه في الدم بالذنب يشغون الفتنة و سماهم اهل زيف و ليس في طلب تاويل ما ذكره من المحمل و غيره ما يذم به صاحبه بل يمدح عليه اذ هو طريق الى معرفة الاحكام و تمييز الحلال من الحرام ولان في الآية قرائن تدل على ان الله سبحانه منفرد بعلم تاويل المتشابه، و ان الوقف الصحيح عند قوله تعالى (وما يعلم تاويله الا الله) لفظاً و معنى، اما اللفظ فلا نه لو اراد عطف الراسخين لقال و يقولون ائنا به بالواو، و اما المعنى فلا نه ذم مبتهى التاويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتهى ممدوحاً لا مذموماً، ولان قولهم ائنا به يدل على نوع تفويض و تسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما اذا اتبعوه بقولهم كل من عند ربنا

فذكرهم ربهم ما هنا يعطى الثقة به و التسليم لامره و انه صدر منه و جاء من عنده كما جاء من عنده المحكم، ولان لفظة (ما) تفصيل المحمل فذكره لها في قلوبهم زيف مع وصفه لئلاهم بابتغاء المتشابه و ابتغاء تاويله بدل على قسم آخر بخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون ولو كانوا يعلمون تاويله لم يخالفوا القسم الاول في ابتغاء التاويل، و اذ قد ثبت انه غير معلوم التاويل لاحد فلا يجوز حمل على غير ما ذكرناه لان ما ذكر من الوجوه لا يعلم تاويله كثير من الناس۔ فان قيل فكيف يعاجل الله الخلق بما لا يعقلونه، ام كيف ينزل على رسوله مالا يطالع على تاويله، قلنا يجوز ان يكلفهم الايمان بما لا يعلمون على تاويله ليعتبر طاعتهم كما..... اعتبرهم بالايمان بالحروف المقطعة مع انه لا يعلم معناها۔ (روضة الناظر و جنة المناظر ص 64 تا 66)۔

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ کتابہ کا مصداق وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے، لہذا اس کی تاویل (یعنی اس کے معنی) کے درپے ہونا حرام ہے مثلاً:

- i- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (رحمان نے عرش پر استوا کیا)
- ii- بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں)
- iii- لَمَّا خَلَقْتَ بَنَدَى (جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا)
- iv- وَ تَبَقَّى وَجْهٌ وَرَبَّكَ (اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا)
- v- تَجَرَّوْا بَاطِنًا (وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے)

اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ ان صفات (کودل سے ماننا اور ان) کا زبان سے اقرار کرنا اور ان کو جیسے وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا اور ان کے معنی کے درپے نہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے معنی کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی اور ان کو لوگوں کے ساتھ لاحق کیا جو فتنہ جو ہیں اور ان کو الہی کا نام دیا۔ کتابہ کے خلاف جمل کے معنی کو معلوم کرنا قابل مذمت نہیں ہے بلکہ قابل مدح ہے کیونکہ یہ



مرا کہ وہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ سلفی ان صفات کا ظاہری معنی ہی متعین کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماترید یہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں سمجھتے اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے سلفی صفت کو ظاہری معنی میں نہ لینے کو صفت کی (طویل) یعنی لٹی سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کی زیادتی ہے۔

ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ جن کو سلفی اپنا بڑا ہاتھ ہیں خود سلفیوں سے متفق نہیں اور وہ اپنی کتاب 'مزم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماترید یہ کے موافق کھینچے نظر آتے ہیں مثلاً:

(i) و مذهب السلف رحمة الله عليهم الايمان بصفات الله تعالى واسماؤه التي وصف بها نفسه في آياته و تنزيله او على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تاويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل امرها كما جاءت وردوا علمها الي قائلها ومعناها الي المتكلم بها۔

(ترجمہ: اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء و صفات جن کے ساتھ انصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان کے رسول نے بیان کیا ہے بعینہ ان پر کسی کی بیشی کے اور بغیر کسی مجاز و تفسیر کے بغیر اور ظاہری معنی کے مخالف کسی تاویل کے بغیر اور مخلوق کی صفات و علامات کے ساتھ تشبیہ کے بغیر ایمان رکھنا اور ان صفات کو اسی طرح ذکر کرنا جیسے وہ وارد ہوئی ہیں اور ان کے علم و معنی کو ان کے قائل کے سپرد کرنا۔)

(ii) و الاصل في هذا ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه و مثاله فاذا كان معلوما ان اثبات رب العالمين عز وجل انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكل ذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكل ذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف۔ فاذا قلنا لله تعالى يد و سمع و بصر فانما هو اثبات صفات اثبتها الله تعالى لنفسه و لا نقول ان معنى اليد القدرة

الا ان معنى السمع والبصر العلم و لا نقول انها الحوارج و تشبهها بالايدى و الا سماع و الابصار التي هي حوارج و ادوات الفعل و نقول انما ورد اثباتها لان التدقيق ورد بها و وجب نفى التشبيه عنها لقولك تبارك و تعالى ليس كاشياء شئ و هو السميع البصير۔

(ترجمہ: اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کام فرغ ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عز و جل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے اس کی حدود و کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اسی طرح اس کی صفات کا اثبات ان کے وجود کا اثبات ہے ان کی کمزور کیفیت کا اثبات نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور سمع و بصر ہے تو ہماری بات میں ان صفات کا محض اثبات ہے جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ و سمع قدرت ہے اور سمع و بصر کا معنی علم ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جوارح ہیں اور نہ ہم ان کو ان ہاتھوں اور کانوں اور آنکھوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو فعل کرنے کے آلات و جوارح ہیں۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات ہے کیونکہ نص میں ان کا ذکر ہے اور ان صفات سے تشبیہ کی لٹی اسی وجہ سے واجب ہے کہ قول خداوندی ہے پس کمنه شئ یعنی اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔)

یہ حوالے اس بارے میں صریح ہیں کہ ابن قدامہ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی کہ سلفی ہاتھوں سے اور کانوں سے جوارح اور آلات فعل مراد لیتے ہیں۔

آگے ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات متشابہات کے بارے میں سلفیوں کے موقف کو ان کی مہارتوں کی روشنی میں واضح کیا ہے اور پھر اس موقف کی غلطیوں کو بیان کیا ہے کہ سب کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اشاعرہ و ماترید یہ جو کہ جمہور امت ہیں اصل اہل السنۃ و الجماعۃ ہیں ان کا موقف ایسی حق ہے۔

باب: 2

## سلفیوں کی تاریخ

تاریخ کا پہلا دور

علامہ ابن جوزی جن کی وفات 597ھ کی ہے لکھتے ہیں:

و رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبدالله بن حامد و صاحبه القاضي (أبو يعلى)، وابن الزاغوني فصفوا كتباً شأنوا بها المذهب، و رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله سبحانه و تعالى خلق آدم عليه الصلاة و السلام على صورته فأثبتوا له صورة و وجهاً زائداً على الذات، و عينين، و فماً، و لهوات، و أضراساً، و أضواء لوجهه هي السبحات، و يدين، و أصابع، و كفاً، و خنصرأ، و إبهامأ، و صدرأ، و فخذأ، و ساقين، و رجلين، و قالوا: ما سمعنا بهذا ذكر الرأس۔

و قالوا يجوز أن يمس ويدني العبد من ذاته، و قال بعضهم: ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم (لا كما يُعقل)۔

و قد أخذوا بالظاهر في الأسماء و الصفات فسموها بالصفات تسمية مبتلعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يفتتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى: ولا إلى إلغاء ما توجه الظواهر من سمات الحدث، و لم يتقنوا بأن يقولوا: صفة فعل، حتى قالوا: صفة ذات۔

ثم لما أتيتوا أنها صفات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة و قدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بر و لطف، ولا ساق على شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة، و الظاهر هو المعهود من نعوت الأديبين و الشئ أنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المحاز، ثم يتخرجون من التشبيه و يأنفون من اضافته اليهم و يقولون نحن اهل السنة و كلامهم صريح في التشبيه۔ و قد تبعهم خلق من العوام و قد نصحت التابع و المتبوع فقلت لهم يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل و اتباع، و إمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول و هو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل۔ فإياكم أن يتبدعوا في مذهب ما ليس منه، ثم قلتم في الأحاديث (تحمل على ظواهرها) فظاهر القدم الحارحة، فإنه لما قيل في عيسى عليه الصلاة و السلام (روح الله) اعتقدت النصارى لنعم الله تعالى أن لله سبحانه و تعالى صفة هي روح و لحت في مريم۔

و من قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه و تعالى مجرى الحسيات، و ينبغي أن لا يهمل ما ثبت به الأصل و هو العقل فإننا به عرفنا الله تعالى و حكمنا له بالقديم، فلو أنكم قلتم نقرأ الأحاديث و نسكت لما أنكر أحد عليهم، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح۔

فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسبتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً، حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا محسم، ثم رثتم مذهبكم أيضاً بالصبيبة ليزيد بن معاوية و قد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعتته۔ و قد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أمتكم۔ لقد شان المذهب شيئاً قبيحاً لا يغسل إلى يوم القيامة۔.....

فرايت الرد عليهم لازماً ثلاثاً ينسب الإمام أحمد رحمه الله إلى ذلك، و لا هؤلاء أمر يعظم في النفوس لأن الحل على الدليل و خصوصاً في معرفة الحق



تعالیٰ لا يجوز فيها التقليد، وقد مثل الإمام أحمد رحمہ اللہ عن مسألة فاضی فيها فقيل: هذا لا يقول به ابن المبارك فقال: ابن المبارك لم ينزل من السماء، وقال الإمام الشافعي: استخبرت الله تعالى في الرد على الإمام مالك.

(دفع شبهة التشبيه مقدمه)

(ترجمہ: میں نے اپنے بعض جنابی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد (403ھ)، ان کے شاگرد ابویعلیٰ (458ھ) اور ابن زافونی (527ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے جنابی مذہب کو عیب دار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زائد صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوہ کا، داڑھیوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، جھٹکی کا، انگوٹھے کا، سینے کا، ران کا، پڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا اور کہا کہ ہم اللہ کے لیے سر کا اثبات نہیں کرتے کیونکہ ہم نے کسی نص میں سر کا ذکر نہیں پایا۔

ان لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ چھوٹے ہیں اور چھوٹے جاسکتے ہیں اور وہ بندے کو اپنی ذات کے قریب کر لیتے ہیں اور بعض تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سانس بھی لیتے ہیں۔

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں الفاظ کے ظاہری معنی کو لیا (مثلاً یہ اور قدم اور وجہ کے ظاہری و حقیقی معنی کو لیا جو ذات کے اعضاء ہیں) اور ان کو انہوں نے صفات کہا جو خود ایک بدعت ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی نقلی و عقلی دلیل نہیں ہے۔ اور انہوں نے ان خصوص پر توجہ نہیں کی جو تقاضا کرتی ہیں کہ ظاہری معنی کے بجائے ایسے معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور انہوں نے اس طرف بھی توجہ نہیں کی کہ حادث ہونے کی علامتوں کی وجہ سے ظاہری معنی لغوی ہیں۔

پھر ان کو صفات مان لینے کے بعد انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ظاہری اور معروف معنی لیں گے اور لغوی توجیہ بھی نہ کریں گے۔ اور ظاہری معنی وہ ہیں جو انسانوں میں معروف ہیں اور لفظ کو جہاں تک ہو سکے اس کے ظاہری اور حقیقی معنی میں لیا جائے۔ اور اگر کوئی مانع ہو تو پھر مجاز کی طرف جائیں۔ پھر وہ تشبیہ سے بچنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے سے تشبیہ کی نسبت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف ہم (سلفی ہی) اہل ملت ہیں حالانکہ ان کے کلام میں صریح تشبیہ پائی جاتی ہے۔

پھر عوام کی ایک تعداد ان لوگوں کی پیروی کرنے لگی۔ میں نے ان خواص و عوام دونوں کو سمجھایا کہ اسے حنبلیہ! تم اہل علم اور اہل اعتبار ہو اور تمہارے بڑے امام احمد بن حنبل کا یہ حال تھا کہ جلاد ان کے سر پر ہوتا تھا پھر بھی وہ جہن کہتے تھے کہ میں وہ بات کیسے کہوں جو اسلاف نے نہیں کہی۔ لہذا تم ان کے مذہب و مسلک میں بدعتیں داخل نہ کرو۔ پھر تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو کہ ان کے بھی ظاہری معنی لیے جائیں گے۔ تو قدم (پاؤں) کا ظاہری معنی تو عضو ہے۔ یہ تو عیسائیوں کی طرح ہوا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روڈ اللہ گیا تھا تو ان ناہنجاروں نے یہ عقیدہ بنالیا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت روح ہے جو حضرت مریم علیہا السلام میں داخل ہوئی۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو محسوسات کی مثال اٹھالاکہ وہ جب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ کو اور اس کے قدیم و ازل (ہمیشہ ہمیش سے) ہونے کو پہچانا اس کو ہم (صفات کو سمجھنے میں) ہمیل نہ چھوڑیں۔

تو تم اس نیک اور اسلاف کے طریقہ پر چلنے والے (یعنی امام احمد بن حنبل) کے مذہب و مسلک میں وہ کچھ داخل مت کرو جو اس کا حصہ نہیں ہے۔ تم لوگوں نے اس مذہب کو بڑا گندالیا اس پہنا دیا ہے جس کی وجہ سے حنبلی کو مجسم (یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ثابت کرنے والا) سمجھا جانے لگا۔

پھر تم نے اپنے اختراعی مذہب کو یزید بن معاویہ کے لیے عصیت (و حمایت) کے



ساتھ مزین کیا (اور اس کو فضیلت دیا کرتے تھے) حالانکہ تم جانتے ہو کہ امام احمد بن حنبل نے اس پر اہانت کرنے کو جائز کہا ہے۔ اور ابو محمد جیسی تمہارے امام ابو یعلیٰ کے بارے میں کہتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کے مذہب کو ایسا برا دھچ لگایا ہے جو قیامت تک چل نہیں سکتا۔

میں نے ان لوگوں پر رد کرنے کو ضروری سمجھا تاکہ ان کی باتوں کو امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور اس بات سے میں خوفزدہ نہیں ہوا کہ مذکورہ عقائد کچھ لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے ہیں کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں کہ اس میں حقیقہ جائز نہیں ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا انہوں نے جواب بتایا۔ وہاں موجود کسی نے کہا عبداللہ بن مبارک تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس پر امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ آسمان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا تھا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ پر رد کیلئے کے لیے اللہ تعالیٰ سے استعارہ کیا تھا (مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلہ میں اتفاق نہ ہو تو وہ اختلاف کر سکتا ہے)۔

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ چند مثالیں

1- ویقعی وجہ ربک (سورہ الرحمن) قال المفسرون یبقی ربک وفد ذہب الذین انکرنا علیہم الی ان الوجہ صفۃ یختص باسم زائد علی الذات۔ فمن ابن قالوا هذا و لیس لہم دلیل الا ما عرفوہ من الحسیات و ذلک یوجب التبعض۔ ولو کان کما قالوا کان المعنی ان ذاته تہلک الا وجہہ و قال ابن حامد ابتنا للہ تعالیٰ وجہا ولا یحوز اثبات الراس۔

(دفع شبهة التشبیہ: العقیدہ و علم الکلام ص 231)

(ترجمہ: ویقعی وجہ ربک کی تفسیر میں مفسرین نے کہا کہ آپ کا رب باقی رہے گا۔ جن لوگوں پر ہم نے (اوپر) نکیر کی ہے انہوں نے اس بات کو اختیار کیا کہ وجہ

(چہرہ) اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے محسوسات کے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) اور بد (بجھ) وغیرہ کو اس طرح سے مانتے ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصے ہوتا (تبعیض) ثابت ہو۔ اگر ان کی بات درست ہو تو آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا اس کی ذات ہلاک ہو سکتی ہے۔ اور ابن حامد نے کہا کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا البتہ سر کا اثبات جائز نہیں کیونکہ آیت میں چہرے کا ذکر ہے سر کا نہیں)۔

2- وَاضَعَ الْفُلْکَ بِأَعْيُنَا (سورہ ہود: 36) ابرہی امنا.....

وقد ذهب القاضی (ابویعلیٰ) الی ان العین صفۃ زائدة علی الذات وقد سبقہ ابوبکر بن عزیمۃ فقال فی الآیۃ لربنا عینان ینظر بہما۔ وقال ابن حامد یحب الایمان ان لہ عینین۔

وہذا ابتداء لا دلیل لہم علیہ و انما اثبتوا عینین من دلیل الخطاب فی قوله ﷻ لیس باعور و انما ارید نفی النقص عنہ تعالیٰ۔ و منی ثبت انه لا یتحضر؟ لم یکن لما یتخابل من الصفات وجہ۔ (العقیدہ و علم الکلام ص 232, 231) (ترجمہ: وَاضَعَ الْفُلْکَ بِأَعْيُنَا ترجمہ: یعنی ہماری نظروں کے سامنے رکھی بناؤ۔)

اوپر مذکور قاضی ابویعلیٰ نے کہا کہ عین (آنکھ) ذات پر زائد صفت ہے اور ان سے پہلے ابوبکر بن خزیمہ نے یہی بات کہی تھی کہ آیت کے بارے میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامد نے کہا کہ اس بات پر ایمان واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔

یہ بدعت ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کہ اللہ تعالیٰ کا نہ نہیں ہیں اس کے مفہوم بخلاف سے یہ نکالا کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر نفس و عیب سے منزہ و مبرا ہیں اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے تو جو صفات انہوں نے

خیال کی ہیں ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

3- ثم استوی علی العرش۔ (سورہ الحديد: 4)

وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم و هو ان المستوى على الشيء انما يستوى عليه ذاته. قال ابن حامد الاستواء ماسة و صفة لذاته و المراد به القعود. قال و قد ذهب طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالى على عرشه ملاءه و انه يقعد بنبيه معه على العرش و قال و النزول انتقال۔ و على ما حكى تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمه۔

وقيل لابن الزاغوني: هل تجددت له صفة لم تكن بعد خلق العرش قال لا انما خلق العالم بصفة التحت فصار العالم بالاضافة اليه اسفل۔ فاذا ثبت لاحدى الذاتين صفة التحت ثبت للآخر استحقاق صفة الفوق قال و قد ثبت ان الاماكن ليست في ذاته و لا ذاته فيها فثبت انفصالها عنها و لا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة قال و لا بد ان يكون لذاته نهاية و غاية يعلمها۔

قلت هذا رجل لا يدري ما يقول لانه اذا قدر غاية و فصلا بين الخالق و المخلوق فقد حلده و اقربانه جسم و هو يقول في كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ما تحيز ثم يثبت له مكانا يتحيز فيه۔ قلت و هذا كلام جهل من قتله و تشبيه محض۔ فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى و ما يستحيل عليه۔

فان وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر و الاجسام التي لا بد لها من حيز و التحت و الفوق انما يكون فيما يقابل و يحاذي و من ضرورة المحاذي ان يكون اكبر من المحاذي او اصغر او مثله و ان هذا و مثله انما يكون في الاجسام و كل ما يحاذي الاجسام۔ يحوز ان يمسها و ماجاز عليه ماسة

الاجسام و مباہتھا فهو حادث (العقيدة و علم الکلام ص 237، 236) (ترجمہ: متاخرین میں سے کچھ لوگوں نے اس صفت (یعنی استواء علی العرش) کو محسوسات کے طریقے پر لیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ عرش پر استواء کیا ہے۔ (یعنی اپنی ذات کے ساتھ کا) ایسا اضافہ ہے جس کی ان کے پاس کوئی لفظی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کو انہوں نے مخلوق پر قیاس کر کے سمجھا اور وہ اس طرح کہ جو کوئی کسی شے پر مستوی ہوتا ہے وہ اس پر اپنی ذات کے ساتھ مستوی ہوتا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء ماسات کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور یہ اللہ کی صفت ذاتی ہے اور اس سے مراد بیضنا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ ہمارے اصحاب کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور انہوں نے اس کو بھر رکھا ہے اور وہ اپنے نبی کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھا گئے۔ اور ایک روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے۔ عجیب بات ہے کہ یہ سب کچھ کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔

ابن زاغونی سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہ تھی۔ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے۔ اور جب ایک ذات کو (یعنی عالم کو) تحت کی صفت حاصل ہوئی تو دوسری ذات (یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات) کو خود بخود صفت فوق حاصل ہوئی۔ (ابن زاغونی نے مزید کہا کہ مکان نہ تو اللہ کی ذات میں ہے اور نہ اللہ کی ذات کسی مکان میں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتدا ہونی چاہئے جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا استوی تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ شخص ہیں۔ ابن زاغونی نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہوں۔

میں (ابن جوزی) کہتا ہوں کہ یہ شخص (یعنی ابن زاغونی) نہیں جانتے کہ وہ کیا

کہا ہے میں کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان امتیاز اور جدائی ہوئے گا کہا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے حالانکہ ابن زلفونی اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جو پر نہیں ہیں کیونکہ جو ہر وہ ہوتا ہے جو تخیل (کسی چیز میں) ہو پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہئے جس میں وہ تخیل ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن زلفونی کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کا معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جو اہر و اجسام کے وجود کی طرح نہیں ہے جس کے لیے چیز ضروری ہے جب کہ تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہیں اور محاذی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے محاذی سے بڑا ہو یا چھوٹا ہو یا اس کے برابر ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہیں اور جو چیز اجسام کے محاذی ہو وہ اجسام کو مس کر سکتی ہے اور جو چیز اجسام کو مس کر سکتی ہو اور ان سے علیحدہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

تاریخ کا دوسرا دور

یہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کا دور ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی زبان سے اور اپنے قلم سے اپنے عقائد کو جو کہ آگے ذکر ہیں اور زیارت قبر کے لیے سفر کی ممانعت کو یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کی ممانعت کو اور ایک مجلس میں دی گئی تین طلاؤں کو ایک طلاق شمار کرنے کو) پوری شدہ سے پھیلانے کی کوشش کی۔ اور سلفیت جو کہ سرور زمانہ سے کمزور پڑ چکی تھی اس کو دوبارہ زندہ کیا۔

ابن قیم رحمہ اللہ کے قصیدہ نوبیہ پر علامہ شبینی کی شرح میں ہے:

ثم جاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى والذي ظهر رحمه الله في وقت قل فيه و استغرب من هو على منهج اهل السنة و الجماعة فضلا عن وجود من يحجر بذلك فالهمه الله الحق و صبدع به و تصدى لمن خالف

ذلك و اظهر الادلة الواضحة التي تدل على ما ذهب اليه و كتب في ذلك مؤلفات كثيرة مختصرة و مبسطة۔

فلما كتب هذه العقيدة نوظر فيها من قبل الاشاعة و احضروا هذه النسخة و طلبوا منه الحضور ثم قرئت عليه في عدة محالں ثم حاسبوه عن كل كلمة قالها و ناظروه فبين لهم انه الصواب بالادلة الشرعية فحجهم و بين لهم البيان الواضح۔

و كتب مناظرته ايضا۔ وهي مطبوعة۔ و كان ابن تيمية رحمه الله قد امهلهم ثلاث سنوات على ان يا توا بكلمة واحدة في هذه العقيدة تخالف ما كان عليه اعتقاد السلف الصالح فلم يستطيعوا الى ذلك سبيلا۔

ثم كتب عقيدته التي هي اوسع منها و هي العقيدة الحموية لاهل حماة و قد كتبها في اواخر القرن السادس الهجرى في حدود سنة ستمائة و ثمان و تسعين۔ ولما كتبها ايضا حصل له بسببها اذى و اغتنن رحمه الله فحبس لاجلها و نوظر و لكن لم يقدر او ان يردوها عليه۔ ثم اشترت و انتشرت فكفره اهل مصر و قالوا انه كافر مشبه..... وانه..... وانه الخ و وشى به علماء السوء و السلطة الى السلطان انذاك۔ فاستدعاه السلطان لمناظرة علمائه۔

فلما و صل الى مصر حضر عند قاض كبير يقال له ابن مخلوف حنفى المذهب و تصدى لمناظرته رجل من علماء الشافعية يقال له ابن عدوان

فلما مثلا بين يدي ابن مخلوف قال ابن عدوان انا ادعى على ابن تيمية هذا انه يقول ان الله على عرشه بذاته و انه يقول ان الله ينزل نزولا حقيقيا الى السماء الدنيا وانه يقول ان الله يتكلم بخبر و صوت۔

عند ذلك قال له ابن مخلوف ما تقول يا فقيه؟ يخاطب ابن تيمية۔ فابتدأ ابن تيمية بالحمد لله على الله فقطعوا عليه حمده و قالوا له ما اتينا بك لتخطب۔

عند ذلك قال فمن يكون الحكم؟ فقال ابن مخلوف: اننا۔ فقال شيخ الاسلام كيف نقضى على وانت من حملة الخصوم فغضب وكتب للسلطان بسجنه فادخل السجن ومكث فيه عدة سنين وكان هولاء يترددون عليه بين الأونة والاخرى فينظرونه ولكن نكثوا له الغلبة عليهم في كل المرات والحاصل ان بعد ذلك اشتهرت كتبه وخاصة هذا الكتاب المسمى بالمعقبة الواسطة ورفع الله ذكره وكثر اتباعه على الحق (ص 35, 36 شرح القصيدة النونية ج 1)

(ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہ کے دل میں حق کا الہام کیا اور انہوں نے اس کا اعلان کیا اور جو ان کے مخالف تھے ان کے در پے ہوئے۔ ابن تیمیہ نے اپنے عقیدے پر واضح دلائل قائم کئے اور مختصر اور طویل بہت سی کتابیں لکھیں۔

جب ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب عقیدہ واسطیہ لکھی تو اشاعرہ کی طرف سے ان کو مناظرہ کا چیلنج ملا۔ وہ اس کتاب کا نسخہ لے آئے اور ابن تیمیہ کو حاضر ہونے کو کہا۔ پھر کئی نشستوں میں ان پر یہ کتاب پڑھی گئی اور ان کے لکھے ہوئے ایک ایک لفظ پر ان کا محاسبہ اور ان سے مناظرہ ہوا۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے درست بات کو شرعی دلائل سے واضح کیا اور ان پر غالب آئے۔

انہوں نے اپنے مناظرہ کو تحریر کیا جو اب چھپ چکا ہے۔ ابن تیمیہ نے فریق مخالف کو تین سال کی مہلت دی کہ وہ ان کی کتاب میں کوئی ایک لفظ ہی ایسا دکھا دے جو سلف صالحین کے عقیدے کے مخالف ہو۔ مخالف اس کا جواب نہ دے سکے۔

پھر ابن تیمیہ نے عقیدہ واسطیہ سے بھی بڑی کتاب عقیدہ حمویہ اہل حماہ کے واسطے لکھی۔ یہ کتاب انہوں نے ساتویں صدی کے آخر میں یعنی تقریباً 698ھ میں لکھی۔ اس کتاب کی وجہ سے بھی ان کو تکفیریں اٹھانی پڑیں اور قید بھی برداشت کرنی پڑی۔ ان

سے مناظرہ بھی کیا گیا لیکن فریق مخالف ان پر رد نہ کر سکے۔ جب ان کی اس کتاب کو شہرت حاصل ہوئی اور وہ اطراف میں پھیلی تو اہل مصر نے ان کی تکفیر کی اور کہا کہ ابن تیمیہ کا فر مشبہ ہیں اور ایسے ایسے ہیں۔ علماء سوء نے اس وقت کے سلطان کو ان کی چٹلی کی تو سلطان نے ان کو اپنے ملک کے علماء سے مناظرہ کرنے کے لیے بلایا۔

جب وہ مصر پہنچے تو ابن مخلوف نامی قاضی کے ہاں پیشی ہوئی جو سختی تھے (محمد ابو زہرہ نے ان کو بالکل کہا ہے) مناظرے کے لیے ایک شافعی عالم آگے آئے جن کو ابن عدوان کہا جاتا تھا۔

جب دونوں ابن مخلوف کے سامنے پیش ہوئے تو ابن عدوان نے کہا کہ میں ابن تیمیہ پر دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور یہ کہ آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہوتا ہے اور یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرف وصوت کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اس پر ابن مخلوف نے ابن تیمیہ سے پوچھا کہ اسے فقیر تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ ابن تیمیہ نے خطبہ پڑھنا شروع کیا تو ان کو اس سے روکا گیا اور کہا گیا کہ آپ کو خطبہ دینے کے لیے نہیں بلایا گیا۔ اس پر ابن تیمیہ نے پوچھا کہ ہمارے درمیان حکم کون ہے؟ ابن مخلوف نے کہا کہ میں ہوں۔ ابن تیمیہ نے کہا کہ آپ مجھ پر فیصلہ کیسے دے سکتے ہیں جب کہ آپ تو میرے فریق مخالف ہیں۔ اس پر ابن مخلوف غصہ میں آ گئے اور سلطان کو لکھا کہ ان کو قید کر دیا جائے۔ اس وجہ سے ابن تیمیہ کو کئی سال قید خانے میں رہنا پڑا۔ اور بھی مناظرے ہوئے لیکن ہر بار ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ہی ان پر غلبہ حاصل ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ اس کے بعد ابن تیمیہ کی کتابیں خصوصاً عقیدہ واسطیہ بہت مشہور ہوئیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ذکر کو بلند کیا اور حق پر ان کے پیروکار کثرت سے ہوئے۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیم ابن تیمیہ کے جو حالات یہاں لکھے ہیں ان میں جو نکات قابل غور ہیں ان کو ہم ذکر کرتے ہیں:

1- ابن تیمیہ کی سلفیت کی تبلیغ سے پہلے سلفی بہت تھوڑے تھے اور سلفیت امت میں اجنبی ہو کر رہ گئی تھی۔ یہ بات ان کے سوادِ اعظم ہونے کے خلاف ہے اور انجمنائے ہونے کے بھی خلاف ہے۔

2- ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے خلاف ہے۔ ہم نے غصوں دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔ رہی حق کو ماننے کی بات، اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو اور اپنے دعوے پر باا دہل جہا رہے یا مقابلوں میں ہتیار سے تو اس کا کچھ صل نہیں۔ ایسا شخص تو خودی کو حق پر سمجھے گا اور جہل مرکب میں جتنا رہے گا۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہ کی گئی قابلِ حسم نہیں ہے۔

3- ابن مخلوف کے سامنے خطبہ پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مدعی اور مدعا علیہ کے کلام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ لہذا لوگوں کا اس پر اعتراض کرتا غلط نہیں تھا۔

4- کسی بڑے عالم کو ہی حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانت داری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔ ابن مخلوف اگرچہ سلفی نہ تھے مگر یا مکی تھے اور تاریخی یا اشعری تھے لیکن اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔ حکومت کی طرف سے ان کو مقرر کیا گیا تھا۔ اگر ان کا تقرر درست نہ ہو تو کیا کسی سلفی کا یا کسی یمودی کا تقرر کیا جاتا؟

5- جب ابن تیمیہ اپنے دلائل سے تمام مناظر میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو

ابن مخلوف کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں اپنے دلائل دینے سے کیا چیز مانع تھی۔ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور وہ سلفیت کی مزید مقبولیت کا سبب بنتی۔ ابن تیمیہ نے اپنی بیجا اور غلط روش سے بات کو خراب کیا۔ حکومت کی طرف سے بلائے جانے پر پھر حکومت ہی کے ایک قابلِ احترام منصب دار سے اس بیجا اور غیر عالمانہ طریقے سے الجھنے پر قید کئے جانے کو ابن تیمیہ کی مظلومیت سمجھتا خود بیجا ہے۔

ہم نے آخری تین نکتے علامہ شمیم کے بیان پر لکھے ہیں۔ ابن تیمیہ کے موافقین اور مخالفین نے جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے ہم نے صرف نظیر کیا ہے۔

تاریخ کا تیسرا دور

یہ موجودہ سعودی حکومت کا دور ہے۔ اس سے پہلے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمن الباقین (وفات 1282ھ) لکھتے ہیں:

اعلم ان اکثر اهل الامصار اليوم اشعرية (اثبات الحد لله ص 200)

جان لو کہ موجودہ زمانے میں ملکوں میں اکثریت اشعرہ (دواتریدہ) کی ہے۔

چونکہ محمد بن عبدالوہاب ابن تیمیہ کے معتقد تھے اس لیے ان کے خاندان میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی فکر موجود تھی۔ سعودی دور کا ڈھانچا دو بنیادوں پر ہے۔ ملک کے سیاسی و انتظامی امور آل سعود کی ذمہ داری میں ہیں اور ملک کے مذہبی امور آل شیخ محمد بن عبدالوہاب کی ذمہ داری میں ہیں۔ ملکی سطح پر مذہبی اختیار کی وجہ سے سلفیوں کو اپنے اوتکار اپنے ملک میں بھی اور دیگر چھوٹی عرب ریاستوں میں بھی پھیلانے کا موقع ملا اور انہوں نے اس کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔

یہ ہم نے محض قیاس آرائی نہیں کی بلکہ عبداللہ بن عبدالحسن ترکی اور شعیب ارنؤط اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

مضى على عصر ابن تيمية اربعة قرون تقريبا ولم تخل هذه القرون الاربعة من داعية للحق قائم بعقيدة اهل السنة والجماعة۔

ولكن حدثاً وقع في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري كان له الاثر الكبير في انتشار عقيدة اهل السنة والجماعة والالتزام بمنهم في الفهم والتطبيق۔ ذلك هو قيام الدولة السعودية في جزيرة العرب مناصرة الدعوة الاصلاحية التي نادى بها الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله والتي تدعو الناس الى العودة الى كتاب الله عز وجل و سنة نبيه ﷺ والالتزام بما كان عليه سلف الامة الصالح وتطبيق شريعة الله جل وعلا۔

لقد تهيأ لهذه الدعوة من اسباب التمكين مالم ينتهيا لدعوات كثيرة قبلها و بعدها وهذا من فضل الله۔

تهيأ لها السبب الدولة او السلطة

وبهذا السبب۔ الذي هياه الله تعالى۔ قويت الدعوة وتمكنت و انتصرت في عهد مؤسس الدولة السعودية الاولى الامام المجاهد محمد بن سعود رحمه الله و من جاء بعده من بنيه و احفاده حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري حيث قام الملك عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله بما يحبب القيام به تجاه عقيدة اهل السنة والجماعة والزام الناس بتطبيق شريعة الله والحكم بينهم بموجبها۔

بقول المشائخ: محمد بن عبد اللطيف و سعد بن حمد بن عتيق و عبد الله بن عبدالعزيز العنقرى و عمر بن محمد بن سليم و محمد بن ابراهيم بن عبد اللطيف رحمهم الله: ثم لما وقع الخلل من الاعداء والرجوع الى كثير من عوائلهم السالفة حتى من الله في آخر هذا الزمان بظهور الامام عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل فيصل ايده الله و وفقه و ما من الله به في ولايته من انتشار هذه الدعوة الا سلامية و الملة الحنيفية و قمع من عخالها.....

واذا يستعمل الملك عبدالعزيز سلاطانه في التمكين للتوحيد والعقيدة المنحجية في بلاده فانه ينشرها خارج بلاده بوسيلتين اثنتين:

### 1) بحث الدعاء

2) نشر كسب التوحيد الخالص و عقيدة اهل السنة والجماعة۔ (مقدمه شرح العقيدة الطحاوية ص 43-41 دكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي و شعيب ارنؤط)

(ترجمہ: ابن تیمیہ کے زمانہ کو گذرے ہوئے تقریباً چار صدیاں گزر چکی تھیں لیکن یہ چار صدیاں حق کے (کچھ نہ کچھ) داعیوں سے خالی نہیں رہیں جو اہل السنۃ والجماعۃ (یعنی سلفیوں) کے عقائد پر قائم رہے۔ لیکن بارہویں صدی ہجری کے نصف ثانی میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس کا اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے عقائد کے پھیلنے میں اور فہم و تطبیق میں سلفیوں کے منہج کو اختیار کرنے میں بڑا اثر ہوا۔ یہ واقعہ جزیرہ عرب میں سعودی حکومت کا قیام کا تھا جس نے اس اصلاحی دعوت کی مدد کا قصد کیا ہوا تھا جس کی پکار امام شیخ محمد بن عبد الوہاب رحمہ اللہ نے لگائی تھی۔ یہ دعوت تھی لوگوں کے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی طرف پلٹنے کی اور سلف صالحین کے طریقے کو اختیار کرنے کی اور شریعت الہی کے ساتھ مطابقت کو لازم پکڑنے کی۔

اس دعوت کو جتنے کے لیے وہ اسباب ميسر آئے جو اس سے پہلے کی اور اس کے بعد کی بہت سی دعوتوں کو ميسر نہیں آئے۔ یہ شخص اللہ کا فضل ہے۔ ان میں سے ایک بڑا سبب حکومت اور سلطنت ہے۔

اس خاص سبب سے جو اللہ تعالیٰ نے ميسر فرمایا پہلی سعودی حکومت کے بانی اور امام اور مجاہد محمد بن سعود رحمہ اللہ کے عہد میں اور ان کے بعد ان کے بیٹوں اور پوتوں کے عہد میں اصلاحی دعوت نے قوت اور جہاد حاصل کیا یہاں تک کہ چودھویں صدی کے شروع میں ملک عبدالعزیز بن عبد الرحمن آل سعود کو حکومت ملی تو ان کی حکومت نے اہل سنت (سلفیوں) کے عقائد کی تبلیغ میں ضروری طریقہ کار کی طرف اور لوگوں کو شریعت الہی کے مطابق عمل کرنے کی طرف اور شریعت کے موافق لوگوں میں فیصلہ کرنے کی طرف توجہ کی۔



ہمارے مشائخ مثلاً محمد بن عبداللطیف، سعد بن حمد بن شیبہ، عبداللہ بن عبدالعزیز عفری، عمر بن محمد بن سلیم اور محمد بن ابراہیم بن عبداللطیف رحمہم اللہ فرماتے ہیں: پھر جب بہت سے لوگوں نے اس نعمت کی قدر نہیں کی اور اس کا لحاظ نہیں کیا تو ان میں اختلاف اور تفرقہ پیدا ہوا اور دشمنوں کو تسلط حاصل ہوا، اور بہت سے لوگ اپنے سابقہ طریقوں کی طرف لوٹ گئے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے آخر میں امام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل فیصل کے غلبہ کی شکل میں احسان فرمایا۔ اللہ ان کی مدد فرمائے اور ان کو توفیق عطا فرمائے اور ان کے دور میں اللہ نے احسان فرمایا کہ اس اسلامی دعوت اور ملت حنفی کو فروغ حاصل ہوا اور اس کے مخالفوں کا قلع قمع ہوا۔

جب ملک عبدالعزیز نے اپنی حکومت کو توحید کو اور نجات دلانے والے عقائد کو جہاں اپنے ملک میں مستحکم کرنے کے لیے استعمال کیا وہیں اپنے ملک سے باہر بھی ان کی ترویج کے لیے دو طریقے اختیار کئے۔

- 1- داعی بھیجے۔
- 2- توحید خالص اور سلفی عقیدہ پر مشتمل کتابوں کو پھیلا دیے۔

ہم کہتے ہیں:

برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے بھی آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہ سے اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ مذہر حسین دہلوی، مولانا محمد حسین آزاد، محسن الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمن مبارک پوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے اور سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمن مبارک پوری کی تحفۃ الاحوذی کی اور مولانا محسن الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی کیا گت بنا رہے ہیں۔

ان تمام کاوشوں کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل اور امت کا سوادِ اعظم ابھی اشاعرہ و ماتریدہ پر مشتمل ہے۔

### باب 3:

## سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدہ گمراہ ہیں بلکہ بعض کے نزدیک کافر ہیں

اشاعرہ و ماتریدہ میں سے متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں لہذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی مجازی معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماتریدہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں لیکن سلفی ظاہری معنی اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے جیسا کہ جمیہ اور معتزلہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں۔

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے سے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ و ماتریدہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کرنے کو اختیار کیا جس کو سلفی تحریف یعنی معنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تعطیل و تحریف کے درمیان جو فرق ہے اس کو بیان کرتے ہیں علامہ شمیم لکھتے ہیں:

قلنا: التحريف في الدليل والتعطيل في المدلول۔ فمثلا اذا قال قائل معنى



قوله تعالى بل يدها مبسوطتان اى بل قوتاه۔ هذا محرف للدليل و معطل للمراد الصحيح لان المراد اليد الحقيقية فقد عطل المعنى المراد و اثبت معنى غير المراد واذا قال بل يدها مبسوطتان لادرى افوض الامر الى الله لا اثبت اليد الحقيقية و لا اليد المحرف اليها اللفظ نقول هذا معطل وليس بمحرف لانه لم يغير معنى اللفظ و لم يفسر بغير مراده لكن عطل معناه الذى يراد به وهو اثبات اليد لله تعالى۔

اهل السنة والجماعة يتبرعون من الطريقين

الطريقة الاولى التى هي تحريف اللفظ بتعطيل معناه الحقيقى المراد الى معنى غير مراد۔ والطريقة الثانية وهى طريقة اهل التفويض فهم لا يفوضون المعنى كما يقولوه المغوضة بل يقولون نحن نقول بل يدها اى يدها الحقيقتان مبسوطتان وهما غير القوة والنعمة

فعقيدة اهل السنة والجماعة برينة من التحريف ومن التعطيل

وبهذا تعرف ضلال لو كذب من قالوا ان طريقة السلف هي التفويض.....

وعلى كل حال لا شك ان الذين يقولون ان مذهب اهل السنة هو التفويض انهم اخطأوا لان مذهب اهل السنة هو اثبات المعنى و تفويض الكيفية (شرح العقيدة الواسطية 43)

وليعلم ان القول بالتفويض --- كما قال شيخ الاسلام ابن تيمية --- من

شر احوال اهل البدع والاتحاد ..... (شرح العقيدة الواسطية ص 44)

(ترجمہ: تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول و مراد میں ہوتی ہے مثلاً جب کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ کا مطلب ہے اس کی دو قوتیں، تو یہ شخص دلیل میں تحریف کرتا ہے اور صحیح مراد کو معطل کرتا ہے کیونکہ یدِہا سے مراد حقیقی ہاتھ ہیں۔ تو اس شخص نے مرادی معنی کو معطل کیا اور غیر مرادی معنی کو ثابت کیا۔ اور جب کوئی یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے کیا مراد ہے

اور میں اس کی مراد کو اللہ پر چھوڑتا ہوں، نہ میں اس سے حقیقی ہاتھ ثابت کرتا ہوں اور نہ کوئی دوسرا معنی دیتا ہوں تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں کیونکہ تحریف میں لفظ کے معنی کو بدل دیا جاتا ہے اور اس کا مطلب کچھ اور بتایا جاتا ہے جبکہ تعطیل یہ ہے کہ آدمی اس کا معنی ہونے کے باوجود کوئی بھی معنی مراد نہ لے۔

اہل سنت (یعنی سلفی) نیز تحریف اور تعطیل دونوں طریقوں سے بری ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی و مراد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے۔ دوسرا طریقہ اہل تفویض کا ہے یعنی صفت کا حقیقی معنی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

سلفی معنی کو اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے اللہ کے دو حقیقی ہاتھ مراد ہیں نعمت اور قوت مراد نہیں ہے۔

غرض اہل سنت (یعنی سلفی) نہ تحریف کے قائل ہیں اور نہ تفویض کے۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا (یعنی سلفیوں کا) طریقہ تفویض کا ہے تو وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مرادی معنی کو ثابت مانتے ہیں البتہ اس کی کیفیت (شکل و صورت) کو تفویض یعنی اللہ کے حوالے کرتے ہیں ..... اس سے معلوم ہوا کہ کس اسلام ایمان تیبہ کہتے ہیں، معنی مراد میں تفویض کرتا (جیسا اشاعرہ و ماتریدہ کے حقدارین کرتے ہیں) سب سے برا بدعتی قول ہے۔

یہ بات علامہ خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

تحريف الكلام: امالته عن المعنى المتبادر منه الى معنى آخر لا يدل عليه اللفظ الا باحتمال مرجوح فلا بد فيه من قرينة تبين انه المراد۔

تعطيل الكلام: المراد به هنا نفى الصفات الالهية و انكار قيامها بذاته تعالى۔

فالفرق بين التحريف و التعطيل ان التعطيل نفى للمعنى الحق الذى دل عليه الكتاب و السنة و اما التحريف فهو تفسير النصوص بالمعاني الباطلة

الشی لا تدل علیہا.....

یو جدان معافین اثبت المعنی الباطل و نفی المعنی الحق و یوجد التعطیل بدون التحریف فیمنی نفی الصفات الواردة فی الكتاب والسنة و زعم ان ظاهرا غیر مراد و لکنہ لم یعین لہا معنی آخر و هو ما یسمونه بالتفویض۔  
و من الخطا القول بان هذا هو مذهب السلف کما نسب ذلك الیہم المتنازعون من الاشاعرة و غیرہم فان السلف لم یكونوا یفوضون فی علم المعنی ولا كانوا یقرءون کلاما لا یفہمون معناه بل كانوا یفہمون معانی النصوص من الكتاب والسنة و یشئونہا لہ عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلك من کتہ الصفات او کفیفا تھا کما قال مالک حین سئل عن کفیفة استواءہ تعالیٰ علی العرش الاستواء معلوم و کیفیہ مجهول..... لیس المراد من قوله من غیر تکفیف انہم یفہمون کیفیہ مطلقا فان کل شیء لا بد ان یکون علی کیفیہ ما ولکن المراد انہم یفہمون علمہم بالکیف اذا لا یعلم کیفیہ ذاتہ و صفاتہ الا ہو سبحانه۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ للخلیل ہراس ص 20-22)

- (ترجمہ: کلام میں تحریف اس کو کہتے ہیں کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر ایسے کسی دوسرے معنی کو اختیار کرنا جس پر لفظ کی دلالت مرجوحہ درجہ میں بولہذا کلام میں ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو واضح کرے کہ دوسرا معنی مراد ہے۔

کلام میں تعطیل سے یہاں مراد ہے صفات الہی کی نفی کرنا اور ذات خداوندی کے ساتھ ان کے قیام کا انکار کرنا۔

تحریف اور تعطیل میں فرق یہ ہے کہ تعطیل میں اس معنی حق کی نفی کی جاتی ہے جس پر کتاب و سنت دلالت کرتی ہیں اور تحریف میں نصوص کی ان باطل معانی کے ساتھ تفسیر کی جاتی ہے جن پر کتاب و سنت دلالت نہیں کرتیں۔

جو شخص باطل معنی کا اثبات کرے اور معنی حق کی نفی کرے اس نے تحریف و تعطیل دونوں کا ارتکاب کیا۔ اور جو کتاب و سنت میں وارد صفات کی نفی کرے بایں طور کہ دعویٰ

سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدہ

کرے کہ ان کے ظاہری معنی مراد میں ہیں لیکن کسی دوسرے معنی کی تعیین بھی نہ کرے تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں ہے اور لوگ اس کو تفویض کہتے ہیں۔

یہ کہنا کہ سلف کا مذہب تفویض ہے جیسا کہ ان کی طرف متاخر اشاعرہ وغیرہ نے منسوب کیا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ سلف معنی کے علم کو تفویض نہیں کرتے تھے اور نہ ایسا کلام پڑھتے تھے جس کا معنی وہ سمجھتے نہ ہوں بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے پھر اس کے بعد صفات کی کنہ و حقیقت یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ عرش پر اللہ کے استوا کی کیا کیفیت ہے تو انہوں نے فرمایا استوا کا معنی تو معلوم ہے کہ عرش پر لٹکنا یہ بلند ہونے کو اور قرار پکڑنے کو کہتے ہیں اور کیفیت نامعلوم ہے۔ ”بنا کیفیت“ کہتے ہیں یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کیفیت یعنی شکل و صورت کی سرے سے نفی کرتے تھے کیونکہ کسی نہ کسی کیفیت کا ہونا تو ناگزیر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ کیفیت کے علم کی نفی کرتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی اور نہیں جانتا۔

ہم کہتے ہیں

کنہ حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں بل كانوا یفہمون معانی النصوص من الكتاب والسنة و یشئونہا لہ عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلك من کتہ الصفات او کفیفتھا (بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد صفات کی کنہ یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنی سمجھ لیا ہے ورنہ یہ تو اشاعرہ و ماتریدہ یہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت و کنہ اللہ کے سپرد ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے ہم یہاں معتزلہ، جہمیہ اور خوارج کے عقائد کا کچھ مختصر

تعارف کرتے ہیں۔

جہم یہ

جہم یہ جن بن صنوان کے پیروکار تھے۔ ان کے چند بنیادی عقائد یہ تھے:

- 1- جن صفات کے ساتھ مخلوق متصف ہو اللہ تعالیٰ کو ان کے ساتھ متصف ماننا جائز نہیں کیونکہ یہ تشبیہ کا موجب ہے لہذا اللہ تعالیٰ ہی (زندہ) اور علیم نہیں ہیں کیونکہ انسان میں یہ صفات پائی جاتی ہیں۔
- 2- بندہ مجبور مخلص ہے اور اس کی طرف افعال کی نسبت مجازی ہے لہذا مخلوق قدرت، فضل اور خلق کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ جب یہ حقوق کی صفات نہیں ہیں تو اللہ تعالیٰ کی صفات ہو سکتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ قادر، فاعل اور خالق ہیں۔
- 3- کسی شے کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو اس شے کا علم نہیں ہوتا البتہ تخلیق کے بعد ہوتا ہے۔

4- جب اہل جنت جنت کی لذتوں سے ایک عرصہ تک مزے حاصل کر لیں گے اور اہل جہنم دوزخ کی تکلیفوں سے ایک عرصہ تک عذاب برداشت کر لیں گے تو بالآخر دونوں فنا ہو جائیں گی۔ اور قرآن پاک میں تو یہ ہے کہ خال الدین فیہا تو اس سے مراد مبالغہ اور تاکید ہے یعنی طویل مدت۔

5- جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوئی پھر بھی وہ انکار کرے تو انکار سے وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ انکار سے علم و معرفت زائل نہیں ہوتی۔

معتزلہ

ان کے چند بنیادی اور مشترک عقائد یہ تھے۔

- 1- یہ صفات تیسرے کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے عالم ہیں، اپنی ذات سے قادر ہیں اور اپنی ذات سے حی ہیں، علم، قدرت اور حیات سے نہیں۔

2- یہ جنت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی نفی کرتے ہیں۔

3- بندہ اپنے اچھے برے افعال پر قادر ہے اور ان کا خالق ہے۔

4- اللہ تعالیٰ کی طرف شر و ظلم کی نسبت کرنا اور فعل یعنی کفر و معصیت کی نسبت کرنا درست نہیں کیونکہ ظلم کی تخلیق بھی ظلم ہے۔

5- ارادہ، سبب اور بصر ایسی صفات نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔

6- اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہے اور کسی محل میں حرف و صوت کی صورت میں مخلوق ہے۔

7- گناہ کبیرہ کا مرکب ایمان و کفر کے درمیان کے درجہ میں ہوتا ہے اور اگر بے توبہ کے مر جائے تو ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا البتہ اس کو کافر کے عذاب سے کم عذاب ہوگا۔

خارجی

امام حق اور امام عادل کے خلاف جو بھی ناحق خروج کرے وہ شریعت کی اصطلاح میں خارجی کہلاتا ہے۔

لیکن یہاں خارجیوں سے مراد وہ جماعت ہے جو حضرت علیؑ کی فوج میں شامل تھی لیکن جنگ صفین میں جب حضرت معاویہؓ کی فوج نے تیزو آن پر قرآن پاک اٹھا لیے کہ اس کے حکم پر آ جاؤ تو اس جماعت نے مزید لڑائی کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت علیؑ کی رائے کے خلاف لڑائی بند کرنے پر مجبور کر دیا۔

پھر حضرت علیؑ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو حکم مقرر کرنا چاہتے تھے لیکن خارجیوں نے امتراض کیا کہ یہ تو آپ کے خاندان کے آدمی ہیں اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حکم بنانے پر مجبور کیا۔ پھر حضرت علیؑ حکمین کی بات پر راضی نہ ہوئے کیونکہ انہوں نے بجائے اس کے کہ یہ بتاتے کہ کون حق پر ہے اور کون ناحق پر ہے اپنے دائرہ کار سے تجاوز کرتے ہوئے اس وقت کے حالات میں کیا کرنا چاہئے اس کا فیصلہ دیا۔ حضرت علیؑ نے ان کی بات نہ مانی تو اس پر خارجی حضرت علیؑ کے مخالف ہو

گئے اور ان سے کہا کہ آپ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر کے کافر ہو گئے ہیں اس لیے ایمان کی تجدید کیجئے۔ خارجیوں نے اپنا یہ عقیدہ بنالیا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔

سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں

علامہ شہین کے استاد علامہ سعدی اشاعرہ کی تکفیر نہیں کرتے البتہ ان کو گمراہ کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ولهذا كان الخوارج والمعتزلة والقدرية ونحوهم من اهل البدع اقساما متنوعة: منهم من هو كافر بلا رب كفلاء الجهمية الذين نفوا الاسماء والصفات وقد عرفوا ان بدعتهم مخالفة لما جاء به الرسول فهولاء مكذبون للرسول عالمن بذلك. ومنهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتأولين الذين ليس عندهم تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا ببدعتهم وظنوا ان ما هم عليه هو الحق، ولهذا اتفق الصحابة في الحكم على بدعة الخوارج ومروقهم كما وردت بذلك الاحاديث الصحيحة فيهم واتفقوا ايضا على عدم خروجهم من الاسلام مع انهم استحلوا دماء المسلمين واموالهم وانكروا الشفاعة في اهل الكباير وكثيرا من الاصول الدينية ولكن تاولبهم منع من تكفيرهم ومن اهل البدع من هو دون هؤلاء ككثير من القدرية وكالكلابية والاشعرية فهولاء مبتدعة ضالون في الاصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة وهي معروفة مشهورة وهم في بدعتهم مراتب ..... (شرح القصيدة النونية ص 296 ج 4)

(ترجمہ: اسی لئے خوارج، معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔

ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں جیسے غالی جیسے جو اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات کی نفی کرتے ہیں اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق بدعتی ہیں جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی

تکذیب نہیں کرتے (کیونکہ رسول کی بیٹائی ہوئی باتوں کو مانتے ہیں لیکن پھر ان کا مطلب غلط لیتے ہیں) اور (اس لئے) وہ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان کے حق سے نکلنے کا صحابہ مختلف حکم لگاتے ہیں جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کی جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کیلئے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اسی وجہ سے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

اور جو ان سے کتر درجے کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلانی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن و سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں اور ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

والاشعرى وامثاله برزخ بين السلف والجهمية، اخذوا من هؤلاء كلاماً صحيحاً، ومن هؤلاء اصولاً عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة، فمن الناس من مال اليه من الجهة السلفية، ومن الناس من مال اليه من الجهة البدعية كآبي المعالي واتباعه. (مجموع فتاوى ج 16 ص 471)

(ترجمہ: اشعری اور ان جیسے حضرات سلفیوں اور جہمیوں کے درمیان کا ایک طبقہ ہیں۔ سلفیوں سے انہوں نے کچھ باتیں لیں اور جہمیہ سے کچھ عقلی اصول ان کو صحیح سمجھ کر لیے حالانکہ وہ حقیقت میں فاسد تھے۔ تو کچھ لوگ اشعری کی طرف سلفیت کی جہت سے مائل ہوئے اور کچھ لوگ ان کی طرف بدعت کی جہت سے مائل ہوئے مثلاً ابو المعالی اور ان کے پیروکار۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر

لیکن سلفیوں میں سے کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ محمود دشتی اپنی

کتاب اثبات الحد للہ عز وجل میں چند شعر ذکر کرتے ہیں اور ایک صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بدعتیوں کی اس سے بہتر تجویز نہیں دی۔ وہ اشاعرہ یہ ہیں:

الاشعرية ضلال زنا دقة اخوان من عبد العزى مع اللات

برہم کفروا جہرا و قولہم اذا تدبرته اسوا المقاتلات

ینفون ما ابتوا عودا بیدلہم عقائد القوم من اوهی المحالات (ص 196)

(ترجمہ: اشاعرہ گمراہ ہیں، زندیق ہیں اور لات و عزى کی پوجا کرنے والوں کے بھائی ہیں۔ انہوں نے اعلان یہ اپنے رب کا انکار کیا اور اگر تم غور کرو تو تم ان کے عقائد کو سب سے برا پاؤ گے۔ جن عقائد کا سلفیوں نے اثبات کیا یہ ان کی نفی کرتے ہیں اور ان کے اپنے عقیدے انتہائی محال اور اوائی ہیں)۔

اس کتاب پر جن صاحب نے حاشیہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

مقتدرین اشاعرہ کے بارے میں

تکفیر الاشاعرة محل خلاف بین اہل السنة کما ذکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی بیان تلبیس الجہمیة وهو يتكلم عن الصفاية الذين اقروا ببعض الصفات وحدها بعضها فقال: هؤلاء يومنون ببعض اسماء الله تعالى و يكفرون ببعض ويؤمنون ببعض الكتاب و يكفرون ببعض ولهذا تنازع الناس فی ایمانہم و کفرہم

ووجه من ذهب من اهل السنة الى تكفيرهم انهم نظروا الى حقيقة مذهب الاشاعرة واصولهم التي بنوا عليها مذهبهم في الاعتقاد فوجدوها مانوعة من اصول الجهمية الذين نص السلف على تكفيرهم۔ ومن تلك الاصول نفى مقدمي الاشاعرة لافعال الله تعالى الاختيارية۔

قال ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی منهاج السنة (ص 390 ج 2)، والاشعری تبع فی ذلك للجہمیة والمعتزلة الذين نفوا قيام الفعل به تعالى لكن اولئك ينفون الصفات ايضا بخلاف الاشعرية

فہذا بالنسبة لمقدمي الاشاعرة۔ (حاشیہ اثبات الحد للہ ص 197-196)

(ترجمہ: مقتدرین اشاعرہ کی تکفیر کے بارے میں اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی کتاب بیان تلبیس الجہمیة میں ان صفاتیہ کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں: یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بعض اسماء پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب اللہ کے بعض حصے کو مانتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے سلفیوں کا ان کے ایمان و کفر کے بارے میں اختلاف ہوا۔ جو سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں وہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ انہوں نے اشاعرہ کے مذہب کی حقیقت پر نظریں اور ان کے ان اصول و ضابطوں کو دیکھا جس پر انہوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی تھی تو ان کے سامنے یہ بات آئی کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ کے اصول سے لگے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔ اور ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیار یہی کی نفی کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ابو الحسن اشعری جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی بھی نفی کرتے ہیں)۔

متاخرین اشاعرہ کے بارے میں

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کا کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ا۔ اما المتأخرون فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم اكثر وفدوهم على اهل

السنة والاثبات وخالفوا اوليهم (ص 197۔ فتاویٰ کبریٰ 5115)۔

(ترجمہ: متاخرین اشاعرہ نے معتزلہ سے تعلق بڑھایا اور ان کی فکر کے قریب آئے اور ان کو سلفیوں پر مقدم کیا اور اپنے مقتدرین کے خلاف روش اختیار کی)۔

کرتی ہیں اور ان کے لئے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

پھر ان ہی بحثی کے مطابق جن سلفیوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی مرتبہ تکفیر کی ہے وہ چند یہ ہیں:

- 1- ابو اسامیل ہروی
- 2- احمد بن محمد ناعودی
- 3- یحییٰ بن عمار
- 4- عمر بن ابراہیم
- 5- ابن قدامہ مقدسی
- 6- ابن الحسلبی
- 7- عبدالرحمن بن حسن

(اثبات الحمد للہ ص 202-201)

تنبیہ:

شرح قصیدہ نونیہ میں مذکور ہے کہ ابن تیمیہ بہتر فرقوں والی حدیث میں فرقہ تاجیہ کے علاوہ باقی سب بہتر فرقوں کے کافر ہونے کے قائل نہیں۔ اوپر ذکر ہوا کہ متقدمین اشاعرہ کے کافر ہونے پر سلفیوں کا اختلاف ہے البتہ متاخرین اشاعرہ کے کافر ہونے پر اختلاف نہیں ہے۔ لیکن قصیدہ نونیہ کی شرح کے مقدمے میں ہے کہ جمہیہ کے بارے میں بھی سلفیوں کا اختلاف ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو سلفی جمہیہ کو کافر فرقہ قرار دیتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کو بھی کافر سمجھتے ہیں اور جو جمہیہ کو اسلامی فرقہ شمار کرتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر نہیں کرتے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ومن قال ان الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم بكفر كفرنا ينقل عن الملة فقد تحالف الكتاب والسنة واجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بل واجماع الامة الاربعة وغير الاربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة۔

واما من يقول بعض التحجيم كالمعتزلة ونحوهم الذين يبتدئون بدين الاسلام باطنا وظاهرا فهو لامر امة محمد ﷺ ولا ريب وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكركمية (شرح القصيدة النونية ص 46، 45)

(ترجمہ: جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ تاجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن، سنت اور اجماع

ii- فعلم ان هؤلاء (يعني متاخرى الاشاعرة) حقيقة باطنهم باطن المعتزلة والجهمية المعطلة وان كان ظاهرمهم ظاهر اهل الاثبات كما ان المعتزلة عند التحقيق حقيقة امرهم امر الملاحدة نفاة الاسماء والصفات الكالية وان نظاهروا بالرد عليهم (ص 197- بيان تلبیس الجهمية)

(ترجمہ: اس سے معلوم ہوا کہ متاخرین اشاعرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندر سے وہ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح ہیں جو صفات کی نفی کرتے ہیں اگرچہ اوپر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات کو مانتے ہیں جیسا کہ معتزلہ حقیقت میں اندر سے لحدوں کی طرح ہیں جو اسماء و صفات کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں اگرچہ بظاہر لحدوں پر رد کرتے ہیں۔)

iii- فعمامة ما ذممه السلف والائمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والاجماع القديم لكم منه او فر نصب بل تارة تكونون اشد مخالفة لذلك من المعتزلة وقد شاركموه في اصول ضلالهم التي فارقوا بها سلف الامة والتمتها ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم ..... وانتم شركاؤهم في هذه اصول كلها ومنهم اخذتموها وانتم فروحهم فيها (ص 197- فتاوى كبرى/ 324)

(ترجمہ: سلف اور ائمہ نے قرآن و سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی تو (اے متاخرین اشاعرہ) تمہارے لئے اس مذمت اور عیب کا زیادہ حصہ ہے لیکن کبھی تو تمہاری مخالفت معتزلہ کی مخالفت سے زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ تم ان کی گمراہی کے اصول میں ان کے شریک ہوئے جن سے امت کے اسلاف اور اس کے ائمہ ان سے جدا ہوئے اور جن کی وجہ سے معتزلہ نے کتاب اللہ کو اپنے پس پشت ڈالا..... اور ان تمام اصول میں تم معتزلہ کے ساتھ ہو۔ یہ اصول تم نے ان ہی سے لئے اور تم ان ہی کے اثر سے بچے ہو۔“)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کی یہ عبارتیں اگرچہ کئی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید



مشبہہ سے اخذ کئے ہیں جو مندرجہ ذیل عقائد رکھتے تھے۔

### مشبہہ حیثیہ

1- اللہ تعالیٰ کو چھوٹا اور ان سے مصافحہ کرنا بلکہ مخلص مسلمانوں کا دنیا اور آخرت میں ان سے معافیت کرنا ممکن ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، گوشت ہے، خون ہے، جوارح و اعضاء یعنی ہاتھ، پاؤں، سر، زبان، دو آنکھیں اور دو کان ہیں لیکن اس کے باوجود اللہ کا جسم دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے، ان کا خون دیگر خون کی طرح نہیں ہے اور ان کا گوشت دیگر گوشت کی طرح نہیں ہے، یہی حال دوسری صفات کا ہے کہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہیں اور نہ کوئی اللہ کے مشابہ ہے۔

قرآن پاک میں اور حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں کا اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے تو مشبہہ ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے۔

مشبہہ حیثیہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں اپنی طرف سے کچھ نہیں بناتے۔

(ماخوذ از المصلح والصلح) عبدالکریم شہرستانی

### کرامیہ

یہ محمد بن کرام کے پیروکار تھے۔

1- محمد بن کرام نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کئے ہوئے ہیں وہ اپنی ذات کے ساتھ جہت فوق میں ہیں اور وہ عرش کی اوپری سطح کے ساتھ مس کرتے ہیں اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتے ہیں۔

پھر بعض کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کل عرش کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں جب کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اللہ

صحابہ کی مخالفت کی بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ بہتر کے بہتر فرقتے کافر ہیں۔

اور حنن فرقوں میں کچھ جمہیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ جو ظاہری و باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کئے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد ﷺ کی امت میں بارہیب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقتے ہیں جو مذکور معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔

قصیدہ نوینیہ کی شرح میں یہ بھی مذکور ہے:

وكان السلف لا يفرقون بين الحهمية والمعتزلة فيقطعون على جميعهم  
جهمية وبعض السلف يفرقون الحهمية من فرق المسلمين ..... الامام عبدالله بن  
المبارك ..... لما قيل له والحهمية ؟ ذكر انها ليست من فرق المسلمين  
(شرح القصيدة النونية ج 1 ص 52)

(ترجمہ: اور سلف جمہیہ اور معتزلہ کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے اور دونوں کو جمہیہ کہتے تھے اور بعض سلف جمہیہ کو اسلامی فرقوں سے خارج اور کافر مانتے تھے..... مثلاً حضرت عبداللہ بن مبارک سے جب جمہیہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اسلامی فرقہ نہیں ہے۔)

### تنبیہ

جو خواہے گزریے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدہ کو جمہیہ اور معتزلہ سے اصول و عقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہا کہ اگر اسلاف کے کندھوں پر اپنے ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا اور یہ دیکھ کر کہ ابوالحسن اشعری اور ابومنصور ماتریدی رحمہما اللہ جمہیہ اور معتزلہ کے مذاہب ظاہر ہونے کے بعد ہوئے انہوں نے دعویٰ کیا کہ ان دونوں حضرات نے لامحالہ انہی انگریز فریقوں سے کچھ کچھ لے کر اپنا مذہب بنالیا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور سلفیوں کے بارے میں بھی یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور



تعالیٰ جہت فوق میں ہیں اور عرش کے حامی ہیں اس کو کس نہیں کر رہے۔

پھر تیسرے قول والوں کا آپس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور عرش کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ اگر تمام جہان کے جواہر کو رکھ دیا جائے تو ان کے واسطے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش کے ساتھ اتصال ہو جائے گا جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان کا فاصلہ لامتناہی ہے اور عالم سے اللہ تعالیٰ کی مباہنت ازلی ہے۔

اکثر کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا لفظ بولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ خود قائم ہیں یعنی قائم بذاتہ ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک جسم کی تعریف ہے۔ اللہ کے لیے حدود انتہا کے بارے میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ بعض کرامیہ تمام چہرہ جہتوں میں اللہ تعالیٰ کو محدود مانتے ہیں، بعض جہت تحت میں محدود مانتے ہیں جب کہ بعض اللہ تعالیٰ کو کسی بھی جہت میں محدود نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عظیم ہیں۔ کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ علم سے عالم ہیں، قدرت سے قادر ہیں، حیات سے حی ہیں اور مشیت سے ارادہ کرنے والے ہیں۔ یہ تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ کبھی یہ اللہ کی صفات میں سمع و بصر کا اضافہ کرتے ہیں اور کبھی ید بین (دو ہاتھوں کا) اور وہ (چہرے) کا اضافہ بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صفات بھی قدیم ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے دیگر ہاتھوں کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے دیگر چہروں کی طرح نہیں۔

(ماخوذ از السلسلہ والنحل - عبدالکریم شہرستانی)۔

باب: 4

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک  
سلفیوں کے مسلک سے مختلف ہے

1- امام احمد استواء کے ساتھ ذات کی قید نہیں لگاتے

سالوہ عن الاستواء فقال استوى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد و صفة بيلفها و اصف ذكره الحلال في السنة۔ (الاثبات الحد لل: ص 217)  
(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے استواء کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے عرش پر استواء کیا جیسے چاہا بغیر حد کے اور بغیر صفت کے جس تک کوئی پہنچ سکے۔)

2- امام احمد تاویل کرتے ہیں

(i) حکمی حبل عن الامام احمد انه سمع يقول احتجوا على يوم المناظرة فقالوا تحجب يوم القيامة سورة البقرة و تحجب سورة تبارك قال فقلت لهم انما هو النواب قال الله جل ذكره و جاء ربك و الملك صفا صفا و انما تاتي للدرته۔ (العقيدہ و علم الکلام ص 504)

ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے ہم سے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و جاء ربك و الملك صفا صفا یعنی اس کی قدرت آئے گی۔)

ii- قال ابن حزم الظاہری روينا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله في قوله تعالى وجاء ربك انما معناه جاء امر ربك كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او ياتي امر ربك. والقران يفسر بعضه بعضا هكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير (العقيدة و علم الكلام ص 504) (ترجمہ: ابن حزم ظاہری نے نقل کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے وجاء ربک (اور تمہارا رب آیا) کے بارے میں فرمایا کہ اس سے مراد ہے کہ تمہارے رب کا حکم آیا جیسا کہ اس آیت میں ہے:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ۔ (نحل: 33)

(وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کا کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تمہارے رب کا حکم)۔

اور قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے ابن الجوزی نے اپنی تفسیر زاد المسیر میں نقل کیا ہے۔)

ان روایتوں کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

### 3- امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تفسیر کرتے ہیں

i- لما سئل الامام احمد عن احاديث النزول والروية و وضع القدم و نحوه قال نومن بها و تصديق بها ولا كيف ولا معنى - (اثبات الحد لله ص 219, 218)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے نزول، روایت اور پاؤں رکھنے کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: ہمارا ان پر ایمان ہے اور ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں کیفیت اور معنی کی تعین کے بغیر)۔

ii- وكان الامام احمد رحمه الله يقول امروا الاحاديث كما جاءت وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابراهيم الحربي وابي داود والترمذ ومن

كبار اتباعه ابو الحسن المنادي وكان من المحققين وكذلك ابو الحسين التميمي و ابو محمد رزق الله بن عبد الوهاب وغيرهم من اساطين الائمة في مذهب الامام احمد و جروا على ما قاله في حالة العافية و في حالة الابتلاء..... (العقيدة و علم الكلام ص 285)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں۔۔۔ یعنی ان کے کسی بھی معنی کی تعین کے بغیر۔۔۔ اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا مثلاً ابراہیم حربی، ابو داؤد اور ترمذی نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں سے ابو الحسن منادی نے جو کہ محقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابو الحسن حبشی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوهاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔)

### ہم کہتے ہیں

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں سے تھے وہ ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابن زائونی کی باتوں سے متفق نہیں تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن زائونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمد سے ثابت نہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ جناب اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔

4- امام احمد صفات متشابہات کی تفسیر میں سلفیوں سے اختلاف کرتے ہیں (i) طبقات المتأجلات میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عقیدہ مذکور ہے۔

ان الله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته ليستا بحارحتين وليستا بمركتبتين ولا جسم ولا من جنس الاجسام ولا من جنس المخلود والتركيب ولا الابعاض والحوارح ولا يقاس على ذلك ولا له مرفق ولا عضد ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق قولهم يد الا ما نطق به القرآن الكريم او صحت عن رسول الله ﷺ

السنة فيه (طبقات الحنابلة ص 291 ج 2)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں ان کی صفات ہیں کام کرنے کے اعضا نہیں ہیں اور اللہ مرکب نہیں ہیں۔ اور وہ نہ جسم ہیں اور نہ اجسام کی جیس جیس ہیں اور نہ محدود و ترکیب کی جس سے ہیں اور نہ ابغاض ہیں اور نہ جوارح اور نہ ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ اندکی کبھی ہے اور نہ بازو ہے۔ اور نہ ہاتھ کے لفظ کا استعمال جن معانی کا تشباہ کرتا ہے ان میں سے ہیں سوائے ان کے جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہو یا جو نبی ﷺ کی صحیح حدیث میں ہو)۔

نیز امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ولا يجوز ان يقال استوى بمحاسة ولا بملافة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ (بحوال اہل السنۃ الاشرعہ ص: 93)

(ترجمہ: یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو چھو کر یا اس کے ساتھ لگ کر استوا کیا۔ اللہ تعالیٰ تو اس سے بہت بلند و بڑے ہیں)۔

اعلم ان السلف من اصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأمة الراشدين ونصروهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدرة، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابہات آیات الكتاب الحکیم، وأخبار النبي الأمين ﷺ۔

فاما أحمد بن حنبل وداؤد بن علی الأصفهانی وجماعة من أئمة السلف فحروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان۔ ولسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالفه ومقبره۔ وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى:

(خَلَقْتُ يَدَيَّ) (ص: 85) أو أشار بأصبعيه عند روايته (قَالَ الْمُؤْمِنُ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ) وجب قطع يده وقطع أصبعيه۔ وقالوا: إنما توقفتنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (قَالُوا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: 8) فنحن نحترز عن الزيغ۔

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقتنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (آل عمران: 7) آمنا بظاهره، وصدقتا بباطنه، ووكلفنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان أو كونه واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية، ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ۔ فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء۔

(الملل والنحل ص 75، 76 ج 1 عبد الكريم الشهرستاني)

(ترجمہ: جان لو کہ اصحاب حدیث میں سے سلف نے دیکھا کہ معتزلہ علم کلام میں غلو سے کام لے رہے ہیں اور ان سنتوں کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے ہیں جن کو وہ احمد راشدین کے زمانے سے جانتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ مسئلہ تقدیر میں وہ امیہ کے حکمران معتزلہ کی تائید کرتے رہے اور بنو عباس کے کئی حکمرانوں نے صفات الہی کی نفی کی اور قرآن کے مطلق ہونے میں معتزلہ کی ہم نوائی کی تو وہ قرآن پاک کی تفسیر آیات اور عقائد پر شیوے کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب و طریقہ کو ثابت کرنے میں متغیر ہوئے۔

امام احمد بن حنبل، داود بن علی اصفہانی اور سلف کے بعض ائمہ نے پچھلے سلف اور اصحاب حدیث مثلاً امام مالک اور قاضی بن سلیمان کے طریقے کو سلامتی کا طریقہ سمجھ کر اسے اختیار کیا اور کہا کہ قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ہم صفات تشابہ کے درپے نہیں ہوتے کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہیں اور ذہن میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کے بارے میں جو تشہیل پیدا ہوتا ہے وہ ذہن کی اختراع ہے جو خود مخلوق ہے۔ اور وہ حضرات تغیر سے اس حد تک بچتے تھے کہ کہتے تھے کہ جو کوئی یہ قرآنی الفاظ خلقتِ پیتھی (میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) پڑھتے ہوئے اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن (مومن کا دل رحمان کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے) روایت کرتے ہوئے اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کرے تو واجب ہے کہ اس کا ہاتھ اور اس کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا جائے اور ان حضرات نے کہا کہ ان آیات کی تفسیر اور تاویل کرنے میں وہ دو وجہ سے توقف کرتے ہیں۔

1- تشابہ کے معنی و تاویل کے درپے ہونے سے قرآن پاک میں ممانعت ہے۔

فاما الذین فی قلوبہم زین فینہون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله و ما یعلم تاويله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون اما یہ کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب۔

تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ تشابہات کے پیچھے گتے ہیں گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور غلط مطلب و تفسیر کرنے کی غرض سے حالانکہ ان کا مطلب سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم یقین رکھتے ہیں اس پر سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے سے) صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

2- اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تاویل ظنی ہوتی ہے اور صفات الہی میں ظن سے کچھ

کہنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہم ظن سے کسی معنی کی تعیین کریں جو اللہ تعالیٰ کی مراد کے موافق نہ ہو۔ اس سے تو ہم زلیج و گبی میں پڑ جائیں گے۔ لہذا ہم داسخون فی العلم کے طریقے پر چلتے ہوئے ان ہی کی بات کرتے ہیں کہ کل من عند ربنا (ہر بات کا علم ہمارے رب کے پاس ہے) ہم تشابہ آیات کے ظاہر (الفاظ) پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے باطن (یعنی ان کے معانی) کی تصدیق کرتے ہیں جو اللہ کے ہاں ہیں اور ہم ان کے معنی کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں اور ہم ان کے معنی کو جاننے کے مکلف بھی نہیں ہیں کیونکہ ان کے معنی کو جاننا ایمان کی شرط ہے اور نہ اس کا رکن ہے۔

اور ان میں سے بعض حضرات نے صفات تشابہات میں اس حد تک احتیاط کی کہ وہ قرآن و حدیث کے عربی لفظ مثلاً ید، وجہ اور استویٰ کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ تک نہیں کرتے تھے اور اس کو جیسے وہ وارد ہے اسی طرح ذکر کرتے تھے (یعنی اردو میں بیان کرتے ہوئے ید کو ید ہی کہتے تھے)۔ یہ طریقہ واقعی سلامتی والا ہے اور تشبیہ سے خالی ہے۔

باب 5

## اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری

علامہ شمسین لکھتے ہیں:

أن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات:

لأن مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها على السمع، فعقولنا لا تحكم على الله أبداً، فالمدار إذاً على السمع، خلافاً للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: ما يقتضي العقل إثباته، أو نفيته، سواء أثبتته الله لنفسه أم لا، وما اقتضى نفيه، نفيها، وإن أثبتته الله، وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثروا نفاها، وقال: أن دلالة العقل إيجابية، فإن أوجب الصفة، أثبتناها، وإن لم يوجبها، نفيناها! ومنهم من توقف فيه، فلا يثبتها، لأن العقل لا يثبتها، لكن لا ينكرها، لأن العقل لا ينفيها، ويقول: نتوقف! لأن دلالة العقل عند هذا سلبية، إذا لم يوجب، يتوقف، ولم ينف.

فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عز وجل.

فيتفرع على هذا: ما يقتضي العقل وصف الله به، وصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى العقل نفيه عن الله، نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة، ولهذا يقولون: ليس لله عين، ولا وجه، ولا له يد، ولا استوى على العرش، ولا ينزل إلى السماء الدنيا..... لكنهم يحرفون، ويسمون

تحريفهم تأويلًا، ولو أنكروا إنكار جحد، لكفروا، لأنهم كذبوا، لكنهم ينكرون إنكار ما يسمونه تأويلًا، وهو عندنا تحريف، والحاصل أن العقل لا محال له في باب أسمائه وصفاته.

فإن قلت: قولك هذا يناقض القرآن، لأن الله يقول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا﴾ (المائدة: 50)، والتفصيل بين شيء وآخر مرجعه إلى العقل، وقال عز وجل: وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (النحل: 160)، وقال: أَقَمْنَ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (النحل: 17)..... و أشباه ذلك مما يحيل الله به على العقل فيما يثبت لنفسه وما ينفيه عن الآلهة المدعاة؟

فالجواب أن نقول: إن العقل يدرك ما يجب لله سبحانه وتعالى ويمتنع عليه على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل: فمثلاً: العقل يدرك بأن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات، لكن هذا لا يعني أن العقل يثبت كل صفة بعينها أو ينفيها، لكن يثبت أو ينفي على سبيل العموم أن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات سالماً من النقص.

فمثلاً: يدرك بأنه لا بد أن يكون الرب سمياً بصيراً، قال إبراهيم لأبيه: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً (مریم: 42) ولا بد أن يكون خالقاً، لأن الله قال: أَقَمْنَ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ (النحل: 17) وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً (النحل: 142).

يدرك هذا، ويدرك بأن الله سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون حادثاً بعد العدم، لأنه نقص، ولقولہ تعالیٰ محتاجاً على هؤلاء الذين يعبدون الأصنام: وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ (النحل: 20)، إذاً يمتنع أن يكون الخالق حادثاً بالعقل.

العقل أيضاً يدرك بأن كل صفة نقص فهي ممتنعة على الله. لأن الرب لا بد أن يكون كاملاً، فيدرك بأن الله عز وجل مسلوب عن العجز، لأنه صفة

نقص، إذا كان الرب - عاجزا وعسى واراد ان يعاقب الذی عصاه و هو عاجز فلا يمكن۔

اذا العقل يدرك بان العجز لا يمكن ان يوصف الله به والعنى كذلك والعصم كذلك و الجهل كذلك..... وهكذا على سبيل العموم ندرک ذلك لكن على سبيل التفصيل..... لا يمكن ان ندرکه فنوقف فيه على السمع (شرح العقيدة الواسطية ص 37, 38)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے اثبات کا یا ان کی نفی کا مدار نفی و شرعی دلائل پر ہے، عقلی پر نہیں کیونکہ عقل مثل اللہ پر کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔  
اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ اور دیگر اہل تطہیل جو صفات کے اثبات و نفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل کیلئے جس صفت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کو ثابت مانتے ہیں خواہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات کیا ہو یا نہیں۔ اسی طرح عقل جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کی نفی کرتے ہیں اگرچہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات ہی کیا ہو۔ اور عقل جس صفت کا اللہ کیلئے نہ اثبات کرتی ہو نہ نفی کرتی ہو تو ان مذکورہ فرقوں میں سے اکثر اس کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل کی دائرہ ایمانی (یعنی ایمانی) ہوتی ہے لہذا عقل اگر کسی صفت کا اثبات کرے تو ہم اس کو ثابت مانیں گے اور اگر اثبات نہ کرے تو ہم اس کی نفی کریں گے۔

مذکورہ بالا لوگوں میں سے کچھ توقف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عقل چونکہ صفت کا اثبات نہیں کرتی لہذا یہ لوگ عقل سے اللہ کی صفت کا اثبات نہیں کرتے اور چونکہ عقل کسی صفت کی نفی بھی نہیں کرتی اس لئے وہ صفت کا انکار بھی نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم توقف کرتے ہیں.....

غرض اللہ تعالیٰ پر کیا چیز واجب اور کیا منع ہے اس بارے میں عام طور سے یہ لوگ عقل کو حکم بناتے ہیں۔  
اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اللہ کیلئے عقل جس صفت کا تقاضا کرتی ہے آدمی اس کو

اللہ کا وصف جانے اگرچہ کتاب و سنت میں اس کا ذکر نہ ہو، اور اللہ کیلئے عقل جس وصف کی نفی کرتی ہو آدمی اس کے وصف ہونے کی نفی کرے اگرچہ کتاب و سنت میں اس کا تذکرہ موجود ہو۔ اس وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ وہ آسمان دنیا پر نازل ہوتا ہے..... یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں اور اس تحریف کو تاویل کہتے ہیں۔ وہ ان صفات کا اگر سرے سے انکار کرتے تو قرآن کی تکذیب ہوتی اور یہ لوگ کافر ہوتے لیکن ان کا انکار تاویل کی صورت میں ہے جو ہمارے نزدیک تحریف ہے.....

اگر کوئی کہے کہ تمہاری یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات و انکار میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہے خود قرآن کے منافی ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللّٰهِ حُكْمًا مَّا دہ: 50 (حکم دینے میں کون اللہ سے بہتر ہے) یعنی انسان بھی حکم کرتا ہے اور اللہ بھی حکم دیتے ہیں لیکن اللہ کا حکم انسان کے حکم سے بہتر ہے۔ غرض حاکم اللہ کی صفت بھی ہے اور انسان کی بھی لیکن اللہ کی صفت انسان کی صفت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہ جو دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر تفہیت ہے اس کا مدار عقل پر ہے..... لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ لَّا يَعْطَىٰ تَلَافًا تَلَذُّشُونَ نحل: 17 (کیا جو پیدا کرتا ہے اس کی مانند ہے جو پیدا نہیں کرتا) اس آیت میں اللہ اپنے لئے تخلیق کو ثابت کرتے ہیں اور دیگر مہبودوں سے اس کی نفی کرتے ہیں اور ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے آدمی کو اس کی عقل کے حوالے کرتے ہیں۔

جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں اللہ کیلئے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل ان کا اجالی ادراک کرتی ہے تفہیلی نہیں مثلاً:

۱- عقل اس کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ میں صفات کمال ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل ہر صفت کا اثبات کرے یا اس کی نفی کرے.....

۲- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سب سے بعید ہوں۔ مَا أَبْتَ يَلَمَّ تَعَبُدًا لَّا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يَخْفَىٰ عَنْكَ شَيْءًا۔ (مریم: 42)



iii۔ عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں۔ اَفَمَنْ يُخْلِقُ كَمَنْ لَا يُخْلِقُ (فصل: 17)

iv۔ عقل ادراک کرتی ہے کہ یہ محال ہے کہ اللہ پہلے معدوم ہوں پھر وجود میں آئے ہوں۔ وَالَّذِينَ يُدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ

v۔ عقل ادراک کرتی ہے کہ ہر صفت نقص اللہ کیلئے محال ہے کیونکہ اللہ کے لئے کامل ہونا ناگزیر ہے۔ غرض عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں عجز نہیں ہے کہ کیونکہ وہ صفت نقص ہے۔ اگر اللہ عاجز ہوں اور بندہ ان کی تافرنائی کرے اور اللہ تافران کو مزادینا چاہیں تو نہ وہ دے سکیں گے۔

vi۔ عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عجز کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں ہے۔ اندھے پن، بہرے پن اور جہالت کا بھی یہی حکم ہے۔

ہم کہتے ہیں

1۔ علامہ شمیم نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے۔ وہ ان کو مانتے ہیں البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کے ظاہری معنی لینے کا عقل انکار کرتی ہے اس لئے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنی کو اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ اگرچہ بعد میں علامہ شمیم انکار کو تاویل کے معنی دیتے ہیں لیکن پہلے تو انہوں نے کلمے لفظوں میں اشاعرہ کی طرف نفی کی نسبت کی ہے۔ ان کی عبارت دو بار وہ کہنے وما اقتضى العقل نفيه عن الله نفوه و ان كان في الكتاب والسنة والهيذا يقولون لبس لله عين ولا وجه ولا له يد ولا استوى على العرش ”یعنی عقل اللہ سے جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے یہ اس کی نفی کرتے ہیں اگرچہ وہ کتاب و سنت میں مذکور ہو۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ اس نے آسمان دینا پر نزول کیا۔

قارئین کو پوری تاکید کے ساتھ یہ تاثر دینے کے بعد کہ اشاعرہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں علامہ شمیم آگے اپنا دامن بچانے کو نکلتے ہیں کہ یہ انکار تاویلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور کو ثابت مانے لیکن پھر کسی وجہ سے ظاہری معنی لینا ممکن نہ ہو اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے۔ اس کو تاویل کہتے ہیں۔ مذکورہ صفات میں سلفی تفصیلات کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ اشاعرہ بھی ان تفصیلات کو مانتے ہیں ان کا انکار نہیں کرتے لیکن ظاہری مطلب کو عقل کے خلاف سمجھتے ہیں لہذا ان کے مطلب کو یا تو اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں یا اس کا کوئی ایسا مطلب لیتے ہیں جو اللہ کے شایان شان ہو۔

دہی علامہ شمیم کی یہ بات کہ ”جو چیز اللہ کے لیے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل ان کا اہتمامی ادراک کر سکتی ہے“ تفصیلی نہیں ”یہ بات اس وقت درست ہوگی جب تجا عقل ہو اور تفصیلات کی رہنمائی حاصل نہ ہو۔ جب ہمیں تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اللہ کے ہاتھ جڑ ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ تفصیلات میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ لہذا اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم عقل سے کام لیں۔ عقل کا یہ کام تو نہیں ہے کہ وہ تفصیلات کا انکار کرے یا ان کے برعکس کو ثابت کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ تفصیلات پر غور کرے اور دیکھے کہ ان سے صحیح مراد کیا ہو سکتی ہے۔

سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لے کر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی کو ہی حقیقی معنی سمجھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب عقل تو اللہ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔ حالانکہ ہمیں ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں۔ اور دوسرے جو ذات اجزاء سے مرکب ہو وہ ان اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہے۔ لہذا یہ صفات تشابہات ہیں جن کو ماننے کے بعد ان کی حقیقت کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں



جیسا کہ متقدمین نے کیا یا عوام کے عقائد کی حفاظت کے لیے ایسے معنی لینے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں۔ یہ متاخرین کرتے ہیں۔

غیر مقلدین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”امام ابن تیمیہ کے نزدیک عقل جس کو کچھ وشل نہیں اس سے مراد فلاسفہ و متکلمین کی مصطلحہ و مختصرہ عقل ہے، وہ عقل نہیں جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن و حدیث میں تاکید ہے اور جس کی طرف امام صاحب (ابن تیمیہ) نے اپنی تصانیف میں جگہ جگہ توجہ دلائی اور اس پر زور دیا ہے۔“

(حیات شمس الاسلام ابن تیمیہ، حاشیہ ص 408)

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ ہے کہ

- 1- جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور جو چیزیں اللہ کے لیے مستحب اور محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کر سکتی ہے تفصیلی نہیں۔
- 2- عقل اس بات کا اجمالی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں اور اللہ تعالیٰ میں صفات نقص نہ ہوں۔
- 3- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عاجز نہ ہوں اور ان میں احتیاج و بجزی کوئی صورت نہ ہو۔
- 4- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ جو صفات اللہ میں بھی ہو اور انسان میں بھی ہو وہ اللہ تعالیٰ میں انسان سے اس درجہ بڑھ کر ہو کہ دونوں میں نسبت طے کرنا محال ہو۔

تنبیہ

مذکورہ بالا نکات وہ ہیں جن کا ذکر حضرات ابن تیمیہ، شمسین اور عطاء اللہ حنیف نے کیا ہے۔ ان ہی نکات کو سامنے رکھ کر ہم نے اپنی عام عقل سے اگلے دو نکتے بھی سمجھے ہیں۔

5- نصوص میں جن صفات کا ذکر ہے عقل اس بات کا ادراک اور تقاضا کرتی ہے کہ ان کا ایسا معنی لیا جائے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں نقص و بجزی نکلتا ہو اور نہ ایسا معنی لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں احتیاج نکلتی ہو۔

6- عقل اس بات کا بھی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات نصوص میں مذکور ہیں ان کا ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم ہے اور ازلی و ابدی ہے حادث و متغیر صفات کا مکمل بن جائے۔ اس لیے اگر صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کے ظاہری معنی لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہو تو اس معنی کو چھوڑ دیں کیونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دلیل ہوتا ہے۔ اور ایسا معنی لیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو یا زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کے معنی کو اللہ کے سپرد کر دیں اور خود یہ ایمان رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔ یہ مضمون کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم و ازلی ہے کیا حادث کا مکمل بن سکتی ہے ہم نے باب 9 کی آخری فصل میں اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔

اپنی اس کتاب میں ہم نے جو عقلی دلائل دیئے ہیں یا سلفیوں کے دلائل کا عقلی جواب دیا ہے وہ عقل کے اسی دائرے میں ہے جس کو سلفی حضرات تسلیم کرتے ہیں۔

مولانا عطاء اللہ حنیف کا اعتراض اور اس کا جواب

مولانا لکھتے ہیں:

”امام ابن تیمیہ العقیدۃ المحمدیہ الکریمی میں فرماتے ہیں:

بعض لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اس لیے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے۔ لیکن اس قاسد بات کے غلط ہونے پر یہی دلیل کافی ہے کہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جاسکے۔ ان حضرات کا اپنا یہ حال یہ ہے کہ ایک صاحب کسی بات کو سمجھ

جواز عنایت فرماتے ہیں، تو دوسرے صاحب اسی کو واجب تک پہنچاتے ہیں۔ تیسرا آتا ہے تو وہ اسی شے کو عقلاً محال کہہ دیتا ہے۔ میں حیران ہوں کہ وہ عقل ہے کون سی جس سے قرآن و حدیث کے عقائد و مسائل کو تاپا اور تولا جائے۔ سچ فرمایا تھا حضرت امام مالک نے کہ جو بھی مدعی عقل چرب زبان مناظرہ باز آئے گا کیا اس کے بدلے سے مرعوب ہو کر ہم ان باتوں کو ترک کر دیں گے جن کو حضرت جبرئیل اللہ تعالیٰ کی طرف سے جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف لائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا (1) ہرگز ہرگز عقلاً محال نہیں (2) قرآن و حدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آئی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں۔ (3) اگر اس قسم کی نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا جائے گا تو ان باطنیوں کا آپ کے پاس کوئی جواب نہیں جنہوں نے صلوة، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے مخصوص احکام میں کی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بٹا کر رکھ دیا ہے۔

امام صاحب (ابن تیمیہ) کی یہ مدلل تصریح مصنف (عبد اوزہرہ) کے شیعے کے ازالے کے لیے کافی ہے۔ ایسی تصریحات امام صاحب (ابن تیمیہ) کی تصانیف میں بہت چمکتی ہیں اور بڑی صاف، زور دار اور مدلل۔ اگر ان کے ملاحظہ کے بعد بھی کسی کے ذہن میں یہ مسئلہ نہیں آتا یا اس کی عقل قاصر ہے تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ وہ عقل شفاف نہیں، اصطلاحات مجتہدہ اور تفسیر کی دلدل میں گرفتار ہے۔ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 412)

مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ آگے لکھتے ہیں:

”امروا تعد یہ ہے کہ

(1) فوقیت پاری تعالیٰ کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح تاویل کرنے سے اور اک بشری سے قریب نہیں بلکہ بعید تر ہوا ہے۔ ہر عقلمند نے تاویل میں اپنی اپنی عقل کی یوٹی بوٹی ہے۔۔۔۔

(2) بخلاف اس کے سلف صالح سب نصوص استواء علی العرش و علو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتا عرش کے اوپر ساری مخلوق سے الگ اور علما سب پر محیط

ہے۔ اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے و الحکيف مجهول والاستواء معلوم۔

(3) تاویلات کا دفتر طولانی سارا دیکھ جائیے ایسی معقول دلیل کوئی عقلمند پیش نہیں کر سکا جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں ثابت شدہ تہزیہ کے منافی ہے۔

(4) شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عقل وسیع اس مسئلہ میں ہرگز مغضوب نہیں بلکہ عہد صحابہ، عہد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے نامی و گرامی علمائے کلام اور بعض فلسفیوں کی وسیع عقلیں امام صاحب (ابن تیمیہ) کی ہم نوائیں۔ وسیع اعلم و اعقل علماء نے مولین کی سب تاویلوں کا تار پود نکمیر کر رکھ دیا ہے۔

(حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 413)

مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

ہماری اپنی فطرت کے علاوہ محققین میں سے بعض نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اوپر سمجھنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا انسانی فطرت کا تقاضا ہے، (ایضاً ص 414)

مولانا عطاء اللہ حنیف مزید لکھتے ہیں:

”آیت کریمہ اَمْ لَيْسَ لَكُمْ عِلْمٌ بِمَا يُصَنِّعُ السَّمَاءُ مَعْنٰی پلندی، جن لوگوں نے مراد لی ہے وہ سب خیر القزوں کے بعد کے اہل بدعت ہیں یا اہل بدعت سے متاثر ورنہ خیر القزوں کے سلف صالح سب کے سب اس آیت کی تفسیر حقیقی پلندی سے کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے اور یہی وہ امام ابن تیمیہ کی برہمی کی ہے کہ یہ تاویل عہد سلف اور لغت عرب کے سراسر خلاف ہے۔ (ایضاً ص 414)



جائے حالانکہ دونوں ہی باتیں سلفیوں کے نزدیک ممکن نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم سے جدا اور مابین ہے۔ اسی لیے بعض سلفی اس میں غایت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیں اور توقف کی پالیسی اختیار کریں۔ اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان و دنیا پر بھی اتر جائے تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ اتنی کھلی بات سمجھنے کے لیے کسی فلسفی کی عقل کی ضرورت نہیں۔

iii- علامہ شاکر لکھتے ہیں

وان كان عز وجل اكبر من العرش ومن غير العرش ولا يلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه وتعالى اعظم من كل شيء واكبر من كل شيء والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سے بڑے ہیں۔ یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ کا احاطہ کرے ہوئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر چیز سے زیادہ عظیم اور بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین اللہ کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے کیونکہ قابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔ پھر عام عقل سلیم کہتا ہے کہ اللہ کا ایک ایک جزو بھی مثلاً چہرہ اور پاؤں عرش اور غیر عرش سے بڑا ہونا چاہئے۔ اگر واقعی ایسا ہی ہے تو عام عقل سلیم تضاد کرتی ہے کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر نہیں ساسکتے اور اللہ کا پاؤں جہنم پر نہیں رکھا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان و دنیا میں نہیں ساسکتی۔

v- جب اللہ تعالیٰ عجم اور پھیلاؤ والے ہیں تو لا محالہ وہ جگہ اور مکان میں ہوں گے اور علامہ فاضل ہراس لکھتے ہیں:

اما اذا اراد بها المكان العلمي الغي هو خلاء محض لا وجود فيه فهذا لا

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری 69 صفات منشاہات اور سلمی عقائد

بقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عدمي (شرح العقيدة الواسطية ص 82)

(ترجمہ: اس جگہ سے اگر عدمی مکان یعنی لامکان مراد ہے جو محض خلا ہے جس میں کچھ موجود نہ ہو تو خلا اور لامکان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر پیدا کیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ تخلیق کا تعلق نہیں ہوا۔)

پھر اللہ تعالیٰ نے عالم و کائنات کو پیدا کرنے کے لیے ایک خلا کی تخلیق کی اور اس کے بیرونی گھیراؤ کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ غرض سلفیوں کے نزدیک ایک خلا ازلی اور غیر مخلوق ہے جس میں اللہ تعالیٰ تھے اور ہیں۔ اور دوسرا خلا حادث و مخلوق ہے جس کو کائنات نے بھر رکھا ہے۔ پھر اور اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو جس لامکان میں تھی اب بھی وہیں ہے اور عرش کو اس کے نیچے پیدا کیا گیا اور اس طرح سے اللہ تعالیٰ کے لیے بہت فوق اور استوا علی العرش حاصل ہوئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ سلفیوں کے نزدیک استوا صفت فعلی ہے اور یہ اللہ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور قدرت سے ایسی ہیئت یا کیفیت کو اختیار کرتے ہیں جو پسند نہیں تھی۔ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس لامکان میں تھی اب بھی وہی ہے تو لازم آئے گا کہ استواء کی صفت فعل و وجود میں نہ آئی ہو۔ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے کے بعد عرش پر استوا کیا اور استوا صفت فعلی ہے یعنی ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتا ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات متاثر ہوتی ہے یعنی حادث اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دونوں قدم عرش سے بیٹھے کرسی پر آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے یہ سمجھ میں

نہ آنے والی بات ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے قدم عرش میں سے گزر کر کسی تک پہنچتے ہوں گے۔ اور اگر کسی ہر حال میں جائے قدم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ جن لوگوں کے نزدیک عرش سے اوپر ہیں تو اس صورت میں بھی قدم کرسی پر ہوں گے۔ یہ بھی غیر مقبول بات ہے۔ البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کبھی عرش سے اونچے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر کھڑے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر بیٹھ کر اپنے قدموں کو کرسی پر رکھ لیتے ہیں تو ان تینوں حالتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ لیکن سلفیوں میں سے کوئی اس کا مدعی نہیں ہے۔ واللہ اعلم

v- اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا حجم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کی حدود بھی ہیں۔ یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہ اور غلیل ہر اس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔

vi- قرآن و حدیث میں یہ تو تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں لیکن یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات سمیت اس پر مستوی ہیں۔ دیگر شاہد سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ اللہ کے لیے بلندی، فوقیت اور ملو ہے لیکن وہ فوقیت کس اعتبار سے ہے؟ اس کی کوئی وضاحت و صراحت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مطلق فوقیت اور بلندی کا ذکر ہو تو اس میں تین طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ علو ذاتی، علو صفاتی اور علو تجلیاتی۔ علو ذاتی تو ان وجوہات سے نہیں ہو سکتی جو اوپر ہم نے ذکر کی ہیں۔ مرتبہ یا صفات کی بلندی یہ تقاضا نہیں کرتی کہ صرف جہت فوق کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔ البتہ علو تجلیاتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوقیت کو ثابت کر سکتی ہے۔ جلی کا ایک مثال وہ ہے جو بیابان میں رات کے وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے آگ کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ عرش پر ایسی ہی کوئی عالی شانہ جلی قائم ہو اور اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہوں جب یہ احتمال موجود ہے اور علو ذاتی یا استوائے ذاتی کے خلاف دلائل بھی

موجود ہیں تو استوائے ذاتی پر جزم کرنا حد سے تجاوز کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک کیفیت متعین کرنا ہے جس کا عام عقل سلیم بھی تقاضا نہیں کرتی۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے علو یا استوا کو ثابت کرنے کے لیے سلفیوں کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ہی کوئی سنی و شرعی دلیل ہے۔ یہ سب ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے محض دعوے ہیں۔ اس پر مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب کا یہ دعویٰ کہ استوائے ذاتی عقلا محال نہیں ہے خود بھی بلا دلیل ہے۔ عقلا محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے۔

دوسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن و حدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں استواء علی العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے۔ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ احکات پیش کئے ہیں۔ اور استوائے جلی کا احتمال بھی موجود ہے۔ اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔

تیسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کی جائے تو باطنیہ کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں:

1- سلفی حضرات بھی جہاں جاتے ہیں تاویل کر لیتے ہیں۔

صفت معیت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان سب میں مثلاً إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (بلاشبہ

اللہ ہمارے ساتھ ہے) میں وہ تاول کرتے ہیں۔ اس آیت میں اللہ کا لفظ علم ذاتی ہے یعنی ذات کا نام ہے لیکن سلفی یہاں اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا علم مراد لیتے ہیں۔

۱۱- ایک آیت ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (سورہ انعام: 3) یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے لہذا وہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے بلکہ تاول کر کے اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ کے لفظ سے اس کی الوہیت اور خدائی مراد لیتے ہیں حالانکہ سلفیوں کے عقیدے کے مطابق جب اللہ کی ذات آسمان دنیا میں اتر آتی ہے اور میدان حشر میں بھی اترے گی تو اگر وہ زمین پر بھی اتر آئے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ آسمان دنیا بھی عالم کے اندر ہے اور زمین بھی عالم کے اندر ہے اور میدان حشر بھی عالم کے اندر ہوگا۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

والصواب الاول ان نقول الله في السماوات وفي الارض بمعنى ان الوهية ثابتة في السموات والارض۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 219)

(ترجمہ: پہلا قول درست ہے کہ اس آیت کا مطلب ہے اللہ کی الوہیت اور خدائی آسمانوں میں بھی ہے اور زمین میں بھی ہے)۔

اگر سلفی حضرات یہ کہیں کہ مقام کی قیودات اور سیاق و سباق کے قرآن سے حقیقی معنی یہی بنتا ہے کہ یہاں لفظ اللہ کو مضاف الیہ بنایا جائے اور مضاف کو مقدر و مخدوف مانا جائے یعنی اللہ کا علم اور اللہ کی الوہیت۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سیاق و سباق میں ایسی کوئی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو علامہ شمیم کے ذکر کردہ معنی یعنی الوہیت کی تعیین کرے۔

غرض یہاں سلفیوں نے جو تاول کی وہ محض اس وجہ سے کہ انہوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہے اور زمین پر نہیں ہے۔ یہ ان کی بناء

فاسد علی فاسد ہے۔

2- باطنیہ کی تاویلات متاخرین اشاعرہ و ماتریدہ کی تاویلات سے بالکل مختلف ہیں۔

۱- عبدالحزب بخاری رحمہ اللہ اصول بردوی پر اپنی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

يقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع۔ ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة و اكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك القرآن لا تاويل۔ (ج 1 ص 58)

(ترجمہ: ہر وہ تاول قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو اور جو عقل اور حکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول نہیں ہیں کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے تاول نہیں ہے)۔

۲- حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ثم التاويل تاويلان۔ تاويل لا يخالف قطعاً من الكتاب والسنة واتفاق الامة و تاويل يصادم ما ثبت بقطعاً فذلك الزندقة۔ (حجة الله البالغة)

(ترجمہ: تاول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تاول جو قرآن و سنت اور اجماع کی کسی قطعی بات کے مخالف نہ ہو اور دوسری وہ تاول جو مذکورہ قطعی بات کے خلاف ہو۔ دوسری قسم زندقہ ہے)۔

ان حوالوں سے باطنیہ کی کی ہوئی تاویلات کی حقیقت معلوم ہوئی۔ استواء علی اللہ سے یہ مراد لینا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور جہت فوق میں ہے اس کا اجماع ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لیے اشاعرہ و ماتریدہ کے معتقدین تو اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت استواء مان کر اس کے معنی اور اس کی حقیقت کو اللہ کے سہرہ و تاول کر رہے ہیں اور ان کے متاخرین اس کو استیلاء اور غلبہ پر محمول کرتے ہیں۔ یہ اولی معنی قرآن و سنت و اجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ



تعالیٰ کے لائق اور شایان شان بھی ہے۔ اس کے برعکس باطنیہ کے بارے میں مولانا عطاء اللہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں ”انہوں نے صلوة، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے مخصوص احکام میں کمی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔“

غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور فی الجملہ تاویل کرنا جائز بھی ہے علی الاطلاق منع نہیں ہے اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا رد وارزہ نہیں کھولتا۔

چوتھی بات

یہ دعویٰ کرنا کہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہو بے دلیل بات ہے۔ جب پیچھے مذکور متعدد دلائل علویہ کے مخالف ہیں تو جس لفظ میں دیگر احتمال بھی ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے۔ مولانا کا دعویٰ غالباً اس حکایت کی بنیاد پر ہے جو علامہ عینی نے نقل کی ہے۔

ولما كان ابو المعالي الجويني۔ عفا الله عنه۔ بغير مذهب الاشاعرة و ينكر استواء الله على العرش بل و ينكر علو الله بذاته قال كان الله تعالى و لم يكن شيء غيره و هو الآن على ما كان عليه و هو يريد ان ينكر استواء الله على العرش يعني كان ولا عرش و هو الآن على ما كان عليه اذ لم يستو على العرش فقال له ابو العلاء الهمداني يا استاذ دعنا من ذكر العرش والاستواء على العرش يعني لان دليله سمعي ولو لا ان الله اخبرنا به ما علمناه اخبرنا عن هذه الضرورة التي نجد في نفوسنا ما قال عارف قط يا الله الا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو فبهت ابو المعالي وجعل يضرب على راسه حيرني الهمداني حيرني الهمداني و ذلك لان هذا دليل فطري ما احد ينكره۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 208)

(ترجمہ: علامہ جوینی۔ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے۔ جب وہ اشاعرہ کا مذہب

ثابت کرتے تھے اور عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کرتے تھے بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے لیے ملوثات کا بھی انکار کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ سے اور ان کے علاوہ کوئی شے نہ تھی اور وہ اب بھی ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس بات سے ان کا مقصد تھا کہ عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کریں اور مطلب یہ تھا کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ اور عرش نہ تھا اور اب بھی اللہ وہیں ہیں جہاں پہلے تھے۔ ان سے ابوالعلاء ہمدانی نے کہا یا حضرت آپ عرش اور عرش پر استواء کی بات کو چھوڑ دیجئے کیونکہ اس کی دلیل تو شرعی ہو گی۔ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں اس بارے میں نہ بتاتے تو ہمیں اس کا علم نہ ہوتا۔ آپ ہمیں یہ بتائے کہ یہ جو ہم اپنے دلوں میں بدیسی طور پر پاتے ہیں کہ جو کوئی بنا اللہ کہتا ہے وہ اپنے دل میں علو و بلندی کی طلب بدلہ نہ محسوس کرتا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس پر علامہ جوینی مہبوت ہو گئے اور اپنے سر پر ہاتھ مار مار کر کہنے لگے کہ ہمدانی نے تو مجھے حیرت میں ڈال دیا ہمدانی نے تو مجھے حیرت زدہ کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمدانی نے فطری دلیل ذکر کی تھی جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

چوتھی بات کا جواب

علامہ عینی وغیرہ کی بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ابھی اوپر یہ بات گزری ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص عظیم الشان مجلس ہے جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔

مجلس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا اور اپنے احکام دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ اس وقت اس شے کی اپنی مستقل حیثیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اس لیے جب اس حالت میں اس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو اس سے خود وہ شے مقصود نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقصود ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شے خود خدا بن جاتی ہے یا خدا اس میں حلول کر جاتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آگ دیکھی تو اس طرف گئے۔ سمجھے کہ آگ ہے تاچنے کے لیے کچھ لے

آئیں۔ وہ درحقیقت اللہ کی ایک جلی قحی۔ نہ وہ خود خدا قحی اور نہ خدا نے اس میں حلول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے لیے عنوان اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنا لیا تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توجہ آگ کے مادے کی طرف نہ رہی بلکہ ان کی توجہ سراسر اللہ تعالیٰ کی طرف رہی اور ان کو یقین تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست مکالمہ ہیں۔

جب تجلی سے مقصود تجلی کرنے والے کی یعنی اللہ کی ذات ہوتی ہے اور اسی کی طرف مکمل توجہ مطلوب ہوتی ہے اور تجلی والی شے کی اپنی ذاتی حیثیت معدوم ہو جاتی ہے تو ذات الٰہی تجلی کے ذریعہ جن باتوں کا اظہار چاہتی ہے اور ان کو بیان کرنے کا ارادہ کرتی ہے ان کی نسبت ذات ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لیے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام آگ کے قریب پہنچے تو آواز آئی:

i- اِنِّیْ اَنَا رَبُّكَ۔ (سورہ طہ: 12)

بلاشبہ میں ہی تمہارا رب ہوں۔

اِنِّى اَنَا اللّٰهَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِىْ وَاقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِىْ۔ (سورہ طہ: 14)

بے شک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے علاوہ کوئی لائق عبادت نہیں۔ سو میری عبادت کرو اور میری یاد کے لیے نماز کو قائم کرو۔

بے شک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے علاوہ کوئی لائق عبادت نہیں۔ سو میری عبادت کرو اور میری یاد کے لیے نماز کو قائم کرو۔

iii- إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ (سورہ نمل: 9)

بلاشبہ میں اللہ ہوں زبردست حکمت والا۔

إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (سوره فصص: 30)

بلاشبہ میں اللہ تمام جہانوں کا پروردگار ہوں۔

ہماری بات کی تائید غیر مقلد عالم محمد جو ناگزشتی کے ترجمہ سے اور دوسرے غیر مقلد عالم مولانا یوسف صلاح الدین کے تفسیری حواشی سے ہوتی ہے جو درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی اہلیہ کو ساتھ لے کر واپس آ رہے تھے۔ رات کو اندھیرے میں راستے کا علم نہیں تھا اور سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی ضرورت تھی۔ (مطبوعہ سعودی قرآن پبلیکس ص 1044)

ii- فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يُمْسِكْ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ○

پس جب وہاں پہنچے تو اس پابندِ کرم زمین کے میدان کے دائیں کنارے درخت میں آواز دیے گئے کہ اسے موسیٰ یقیناً ہی اللہ ہوں سارے جہانوں کا پروردگار) ترجمہ: محمد جو نگر رحیمی۔

مولانا یوسف صلاح الدین صاحب اپنے نقیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”یعنی آواز وادی کے کنارے سے آرہی تھی، جو مغربی جانب سے پہاڑ کے  
واپس طرف تھی، یہاں درخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے جو دراصل رب کی  
جگہ کا نور تھا۔ (ص 1078، 1079)

iii- فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. (سوره نمل: 8)

ترجمہ: جب (موسیٰ علیہ السلام) وہاں پہنچے تو آواز دی گئی کہ بابرکت ہے وہ جو اس آگ میں ہے اور برکت دیا گیا ہے وہ جو اس کے آس پاس ہے اور پاک ہے اللہ جو تمام جہانوں کا مالک والا ہے۔ (ترجمہ: محمد جونا گڑھی)۔

مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

دور سے آگ کے شعلے پکے نظر آئے، وہاں پہنچے یعنی کوہ طور پر تو دیکھا کہ سرسبز و رخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے ہیں۔ یہ حقیقت میں آگ نہیں تھی، اللہ کا نور تھا، جس کی تجلی آگ کی طرح محسوس ہوتی تھی۔ مَنْ فِي النَّارِ میں مَنْ سے مراد اللہ تبارک و تعالیٰ اور نَار سے مراد اس کا نور ہے اور وَمَنْ حَوْلَهَا (اس کے ارد گرد) سے مراد موسیٰ اور فرشتے۔

حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے حجاب (پروے) کو نور (روشنی) اور ایک روایت میں ناز (آگ) سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ ”اگر اپنی ذات کو بے نقاب کر دے تو اس کا جلال تمام مخلوقات کو جلا کر رکھ دے.....“

حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے حجاب (پردے) کو نور (روشنی) اور ایک روایت میں نثار (آگ) سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ ”اگر اپنی ذات کو بے حجاب کر دے تو اس کا جلال تمام مخلوقات کو چلا کر رکھ دے.....“

یہاں اللہ کی تہذیب و تقدیس کا مطلب یہ ہے کہ اس عداۓ نبی سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس آگ یا درخت میں اللہ حلول کئے ہوئے ہے جس طرح کہ بہت سے مشرک سمجھتے ہیں بلکہ یہ مشاہدہ حق کی ایک صورت ہے جس سے نبوت کے آغاز میں انبیاء علیہم السلام کو باعوم سر فراز کیا جاتا ہے کبھی فرشتے کے ذریعے اور کبھی خود اللہ تعالیٰ اپنی چلی اور ہتھکڑی سے جیسے یہاں موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ معاملہ پیش آیا۔ (ص 1045)

غرض غیر مقلدین حضرات جو ان تہذیب اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعویدار ہیں وہ بھی اللہ کی چلی کے قائل ہیں اور اس کے ذریعہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔ اسی قبیل سے اگر کوئی عظیم الشان چلی عرش الہی پر ہو اور اس کے ذریعہ سے امور عالم کی تدبیر کی جاتی ہو تو کیا بعید ہے۔ اور جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بلاؤں کو نالا جاتا ہے لامحالہ اس طرف نظریں اٹھتی ہیں۔

تنبیہ

مولانا یوسف صلاح الدین بھی دیگر سلفیوں کی طرح یہاں اپنی بات میں جھول چھوڑ گئے ہیں۔ ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ مَنْ فی النار (جو اس آگ میں موجود ہے میں مَنْ سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں۔ مولانا کی اس بات کا ظاہر، متبادر اور حقیقی مطلب یہ بنتا ہے کہ اس آگ میں جو کہ اللہ کا نور تھا اللہ تعالیٰ کی ذات تھی۔ انہوں نے عالم کے ایک انتہائی محدود مکان اور حصہ میں خدا تعالیٰ کی ذات کو متعبد و محدود مان لیا۔ پھر فوراً ہی اس کے الٹ کہتے ہیں کہ ”یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ (اللہ تعالیٰ) اس آگ یا درخت میں حلول کئے ہوئے تھے۔“ سلفی اور غیر مقلد حضرات کے اس اشتراکِ ذاتی کا خود ان کے پاس کوئی علاج نہیں ہے۔

باب: 6

سلفیوں اور غیر مقلدین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں اور کان وغیرہ ہیں

سلفیوں کا عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء و جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضاء ہمیشہ ہمیش سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھوں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں البتہ ان اعضاء کی کیفیت یعنی شکل و صورت نامعلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں کہتے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔ علامہ عثمانی عقیدہ واسطیہ کی شرح میں یوں لکھتے ہیں:

۱۔ فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفا بها وهي نوعان معنوية

و خبرية

فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكمة وما اشبه ذلك وهذا على

سبيل التمثيل لا الحصر

والخبرية مثل: البصيرة، والوجه والعينين..... وما اشبه ذلك مما سماه

نظيره ابعاض واجزاء لنا

فالله تعالى لم يزل له يدا ووجه وعينان، لم يحدث له شيء من ذلك بعد

ان لم يكن ولن ينفك شيء منه (ص 35 شرح عقیدہ واسطیہ)

خبر یہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے خدا ان کی خبر دی ہے، ورنہ اپنی عقل سے ہم ان کو معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے برخلاف صفات ذاتیہ معنویہ مثلاً علم، سمع و بصر پر اگرچہ قطعی دلائل موجود ہیں لیکن ہم اپنی عقل سے بھی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔

اسی لیے ہم ان صفات کو یعنی ہاتھ اور چہرے وغیرہ کو ذاتیہ خبر یہ کہتے ہیں۔ ان کو ہم اجزاء و ابخاص نہیں کہتے بلکہ ہم اس کہنے سے بچتے ہیں لیکن ہم میں ان کے صدق نامہ اسے اجزاء و ابخاص و اعضاء کہلاتے ہیں۔ البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے اجزاء و ابخاص کہنا درست نہیں کیونکہ جزو اور بعض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کل سے جدا ہو سکتی ہیں جبکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے بھی جدا نہیں ہوتیں۔

غرض مذکورہ صفات ذاتیہ خبر یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیش سے ہیں یعنی یہ نہیں کہ وہ پہلے نہ تھیں اور بعد میں کسی وقت حاصل ہوئیں اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی جدا بھی نہیں ہوتیں۔

iii- ایل یفنی اهل السنة والجماعة عن الله ما وصف به نفسه لانهم متبعون للنص نفيا والياتنا فكل ما وصف الله به نفسه يثبتونه على حقيقته۔

(ترجمہ: ایل الہ السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی ان اوصاف کی نفی نہیں کرتے جن کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بیان کیا ہو کیونکہ کسی وصف کی نفی کرنی ہو یا اس کا اثبات کرنا وہ اس بارے میں نص کا اتباع کرتے ہیں تو ہر وہ وصف جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بیان کیا ہے اس کو وہ اس کے ظاہری و حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں۔)

ان قیام اپنے تھیدہ نو تہ میں لکھتے ہیں:

ينقدس الرحمن جل جلاله عنها وعن اعضاء ذی جنمان

(رحمن جل جلالہ کو ازہم جسم سے اور اعضاء جسم سے پاک و منزہ ہیں)

اس کی شرح میں علامہ عثمان لکھتے ہیں۔

ان قوله عن اعضاء ذی جنمان يشمل الوجه واليد والعين والقدم والساق

(ترجمہ: سلفی حضرات ان صفات کو جن سے اللہ تعالیٰ ہمیشہ متصف رہے اور جن کے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔ ان کی پھر وہ دو قسمیں کرتے ہیں:

i- معنویہ جیسے حیات، علم، قدرت اور حکمت وغیرہ  
ii- خبریہ جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے وجہ (چہرہ)، ہمد (ہاتھ)، اصابع (انگلیاں)، ساق (پٹلی)، قدم (پاؤں)، جنب (پہلو)، عین (آنکھ) اور اذن (کان) وغیرہ۔  
پس اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، چہرہ اور آنکھیں ہمیشہ سے ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ یہ پہلے کسی وقت میں ظہور میں حاصل ہوئے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ سے یہ بھی جدا ہو سکتے ہیں۔)

iii- الصفات الذاتية..... تنقسم الى ذاتية معنوية وذاتية خبرية وهي التي سماها ابخاص لنا و اجزاء كاليد والوجه والعين فهذه بسميها العلماء ذاتية خبرية۔ ذاتية لانها لا تنفصل ولم يزل الله ولا يزال متصفا بها خبرية لانها متلقاة بالخبر۔ فالعقل لا يدل على ذلك لان الله اخبرنا ان له يدا ما علمنا بذلك لكنه اخبرنا بذلك بخلاف العلم والسمع والبصر فان هذا ندرک بقولنا مع دلالة السمع۔ لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما اشبهها انها ذاتية خبرية ولا نقول اجزاء و ابخاص بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسماها لنا اجزاء و ابخاص لان الجزء والبعض ما حاز انفصاله عن الكل فالرب عز وجل لا يتصور ان شيئا من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان تنزل ابدا لانه موصوف بها ازلا و ابدا ولهذا لا نقول انها ابخاص و اجزاء (شرح عقيدہ واسطیہ ص 51)

ترجمہ: صفات ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں ذاتیہ معنویہ اور ذاتیہ خبریہ۔ وہ امور جو ہم میں ہوں تو ہمارے بعض اور ہمارے اجزاء کہلاتے ہیں جیسے ہاتھ، چہرہ اور آنکھ۔ علماء ان کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔

ذاتیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے بھی جدا نہیں ہوتیں اور اللہ تعالیٰ ان سے ہمیشہ متصف رہتے ہیں۔

فان هذه من اعضاء ذى الجسم فهل الله منزّه عنها؟ ان نظرنّا الى ظاهر كلام المؤلف قلنا انه يدل على ذلك لكن لعلنا بحال المؤلف وانه يثبت هذه الصفات لله عز وجل الوجه واليد والعين والساق والقدم لعلنا بذلك كما نعلم الشمس في رابعة النهار نعلم انه لم يرد نفى هذا عن الله وانما اراد نفى خصائص هذه الاعضاء بالنسبة للانسان يجوز ان تفصل من جسمه وان لا تفصل لكن اليد بالنسبة لله عز وجل والساق والقدم والعين هل يجوز ان يكن فيها هذا او لا؟ لا يجوز ابدا ولهذا قال العلماء لا يجوز ان تطلق على يد الله انها بعض الله لان البعض مازال اتصاله عن الكل وهذا بالنسبة الى الله امر مستحيل ولهذا نجد دقة تعبير شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال في التلمذية ان من صفات الله ما هو معان وما سمها اعضاء بالنسبة اليه مثل اليد سمها بالنسبة لنا عضو من الاعضاء لكن بالنسبة لله لا نقول هي عضو من اعضاء الله حاش وكلا ولا بعض منه ولا جزء منه۔ انما نقول هذه صفات ثابتة لله عز وجل على وجه الحقيقة سمها بالنسبة لنا ابعض واجزاء واعضاء۔ اما بالنسبة لله فلا يطلق عليها ذلك (شرح القصيدة التونية للعلمين ص 345 ج 1) (ترجمہ ابن قیم کے الفاظ اعضاء ذی جثمان میں وجہ (چہرہ)، يد (ہاتھ)، عين (آنکھ) قدم (پاؤں) اور ساق (پنڈلی) شامل ہیں کیونکہ یہ جسم والے کے اعضاء ہیں۔ کیا اللہ ان سے پاک ومنزہ ہیں۔ ابن قیم کے کلام سے بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اعضاء سے پاک ہیں لیکن ہمیں ابن قیم کے بارے میں نصف التہار کے نکتے سورج کی طرح معلوم ہے کہ وہ چہرے، ہاتھ، آنکھ، پاؤں اور پنڈلی کی صفات کا اللہ تعالیٰ کیلئے یقیناً اثبات کرتے ہیں۔ لہذا ان کی بات کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضاء کی نفی نہیں کرتے بلکہ اعضاء کے ان خصوصیات کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو سکتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہوتے ہیں یا نہیں؟ چونکہ اللہ تعالیٰ میں ان کا اللہ سے جدا ہونا ممکن نہیں اسی لئے علماء

کا قول ہے کہ اللہ کے يد وغیرہ کا اللہ کا بعض کہنا جائز نہیں کیونکہ بعض اس کو کہا جاتا ہے جو کل سے جدا ہو سکے اور اللہ سے کوئی جزد جدا ہو سکے ہے محال ہے اس لئے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اس عبارت میں جو ان کی کتاب عقیدہ تدریس میں ہے دقت نظر پاتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو حقیقی ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا کسکی ومصدق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں جیسے يد (ہاتھ) کہ ہمارے اعتبار سے اس کا کسکی ومصدق ایک عضو ہے۔ لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو نہ عضو کہتے ہیں، نہ جزد کہتے ہیں اور نہ بعض کہتے ہیں۔ ہم ان کو صفات کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت کے طور پر ثابت ہیں اور ان کا کسکی ومصدق ہمارے اعتبار سے ابعض اور اجزاء اور اعضاء ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے ان کو ابعض، اجزاء اور اعضاء نہیں کہا جاتا۔

آگے ابوزہرہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حاشیہ پر ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجا نوٹی کی لکھی ہوئی تین عبارتیں ملاحظہ فرمائیے۔ ان سے جہاں ابن تیمیہ کے افکار کی وضاحت ہوتی ہے وہیں غیر مقلد حضرات کے عقائد بھی سامنے آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ مثلاً يد سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہ بدعی فرختے لینے ہوں گے جن کو اہلسنت کی اکثریت کا قردار دیتی ہے، بلکہ ظاہر معنی سے مراد فوئی معنی ہیں جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا بیاق و سباق سے۔

فان ظاهر الكلام هو ما يسبق الى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللفظ۔ ثم قد يكون ظهوره بمحدد الوضع ثم قد يكون بسباق الكلام۔ وليست هذه المعاني المحذرة المستحيلة على الله هي السابقة الى عقل المومن..... لا يجوز ان يقال ان ظاهر اليد والوجه غير مراد..... ما من اسم يسمى الله به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد اه ملخصا (الرسالة المدينية)۔ ص 433

## اللہ تعالیٰ کے ہاتھ

لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فیہا اثبات الیدین للہ سبحانہ و تعالیٰ الیدین اللتین بہما یفعل کالخلق  
ہا۔ الیدین اللتین بہما یقیض و الارض جمیعاً قبضتہ یوم القیامۃ و بہما یأخذ  
فان اللہ تعالیٰ یأخذ الصدقۃ فیریبہا کما یریب الانسان فلوہ  
قال اهل العلم: وکتب اللہ التورۃ بیدہ و غرس حنۃ عدن بیدہ

فہذہ ثلاثۃ اشیاء کلہا کانت بید اللہ تعالیٰ (ص 158 شرح عقیدہ واسطیہ)  
(ترجمہ: قرآن پاک کے ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کا ذکر ہے جن  
کے ذریعے اللہ تعالیٰ کام کرتے ہیں جیسا کہ یہاں تخلیق کے عمل کا ذکر ہے اور جن سے  
اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام زمینوں کو کھنی میں لے لیں گے اور جن کے ذریعے سے اللہ  
تعالیٰ صدقہ کو پکڑتے ہیں اور اس کو بڑھاتے ہیں جیسا کہ انسان اپنے پیچھے سے کی  
پردوش کرتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے۔

اہل علم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تواریات اپنے ہاتھ سے لکھی اور جنت عدن کے  
درخت بھی اپنے ہاتھ سے لگائے۔ تو یہ کل ملا کر تین چیزیں ہوں گی جو اللہ تعالیٰ کے  
ہاتھوں سے وجود میں آئیں۔

خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

تضمنت ہاتان الایتان اثبات الیدین صفة حقیقیۃ لہ سبحانہ علی ما یلیق  
بہ فہو فی الآیۃ الاولی یوبخ ابلیس علی امتناعہ عن السجود لآدم الذی خلقہ  
بہدہ ولا یمكن حمل الیدین ہنا علی القدرۃ فان الاشیاء جمیعاً حتی ابلیس  
خلقہا اللہ بقدرتہ فلا یبقی لآدم خصوصیۃ یتمیز بہا (شرح العقیدہ الواسطیۃ  
لعلیل ہراس ص 61)

وکیف یتانی حمل الید علی القدرۃ او النعمۃ مع ما ورد من اثبات الکف

ii- نیز یہ بھی لکھتے ہیں:

بحث صفات خیرہ ..... ہد، استواء، نزول وغیرہ ..... میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب  
(ابن تیمیہ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات۔ حیات، علم، قدرت وغیرہ ..... کو جن  
اصولوں سے چھینے تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات محبت، ہد، استواء  
وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ ظل ہے۔ تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو  
کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیرا آدھا شیر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو  
بجا طور پر ان کا ناقض قرار دیتے ہیں۔

کما ان علمنا و قدرتنا و حیاتنا و کلامنا و نحوہا من الصفات اعراض  
تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف اللہ بمثلہا فکذلک الیدینا و وجوہنا و  
نحوہا اجسام محدثۃ لا یحوز ان یوصف اللہ بمثلہا (الرسالۃ المدنیۃ۔ ص 433)  
iii- ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

فان قال ہذہ معان و تلك ابعاض قال لہ الرضا والغضب والحب معان۔  
والید والوجہ وان کان بعضاً فالسمع والبصر و الکلام اعراض لا تقوم الا  
بجسم۔ فان حازک الیاتہا مع انہا لیست اعراضاً و محلہا لیس بجسم جازلی  
اثبات ہذہ مع انہا لیست ابعاضاً۔

واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارجہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں امور  
معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی مراد  
لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ  
لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو یہ، حب،  
بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص۔ دونوں کی حیثیت ایک جیسی  
نہیں۔ یہی امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ  
اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔ (ص 436)

نوٹ: ان باتوں کا جواب ہم نے ایک علیحدہ مستقل باب 7 میں دیا ہے۔



والاصابع والیمن والشمال والقبض والبسط وغير ذلك مما لا يكون الا لليد الحقيقية (شرح العقيدة الواسطية ص 62)

(ترجمہ: یہ دو آیتیں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کو صفت حقیقی کے طور پر ثابت کرتی ہیں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ الیمین کو اس آدم کیلئے سجدہ نہ کرنے پر توجہ کرتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ یہاں دو ہاتھوں کے عمل کو قدرت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جبکہ الیمین سمیت تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے آدم علیہ السلام کیلئے کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

بد (ہاتھ) کو قدرت پر محمول کرنا ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ نصوص میں جو اور چیزیں وارد ہوئی ہیں جیسے پھیلنا، اٹھایاں، دایاں پایاں، پکڑنا اور چھوڑنا وغیرہ یہ صرف حقیقی ہاتھ ہی کیلئے ہوتی ہیں۔)

اللہ کی آنکھیں:

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

(قولہ: عینان ناظران) هذا الذی اجمع علیہ اهل السنة ان لله عینین ناظرین بنظر بهما عزوجل۔ (شرح القصيدة النونية ص 325 ج 4)

(ترجمہ: اہل سنت یعنی سلفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔)

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فالعين منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم لكنها بالنسبة لله لا يجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم يرد وانه يقتضي التجزئة في الخالق وان البعض او الجزء هو الذى يجوز بقاء الكل بفقده ويجوز ان يفقد صفات الله لا يجوز ان تفقد ابدا بل هي باقية (شرح العقيدة الواسطية ص 169، 168)

وقد دل الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ ان لله عینین اثنتین فقط (شرح العقيدة الواسطية ص 169)

(ترجمہ: آنکہ انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا حصہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن و حدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جزو اور بعض وارد نہیں ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (کی ذات) کے حصے ہو سکیں حالانکہ بعض یا جزو وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو اور جو مفقود بھی ہو سکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہو سکتیں بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی ایک صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صرف دو آنکھیں ہیں۔)

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

يقول المعطلة ان اهل السنة يقولون ان الله لا يرى بعينان وهذا كذب عليهم هم يقولون ان الله يرى بالعيان ومن انكر الروية فهو على مخطئ۔ (شرح القصيدة النونية ص 289 ج 4)

(ترجمہ: معطلہ اہل سنت یعنی سلفیوں کی طرف اس بات کو منسوب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔ یہ ان پر محمول ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا انکار کرے اس کا تو ایمان خطرے میں ہے۔)

اللہ تعالیٰ کے کان:

روى ابو داؤد في سننه عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبي ﷺ قرء هذه الآية ان الله كان سمعيا بصيرا فوضع ابهامه على اذنيه والتي تليها على عينه و معنى الحديث ان الله سبحانه يسمع بسمع يرى بعين فهو حجة على بعض الاشاعة الذين يجعلون سمعه علمه بالمسموعات وبصره علمه بالمبصرات

وہو تفسیر خاطی فان الاعیٰ یعلم بوجود السماء ولا براہا و الاصلہ یعلم بوجود الاصوات ولا بمعہا (حلیل مرآی ص 45)

(ترجمہ: سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِیْعًا بَصِیْرًا پڑھی اور اپنا انگوٹھا اپنے کان پر رکھا اور اپنی انگشت شہادت کو اپنی آنکھ پر رکھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ تو یہ حدیث ان بعض اشاعرہ کے خلاف جہت و دلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کے کان سے مراد موسوعات کا علم لیتے ہیں اور ان کی آنکھ سے بصیرت کا علم لیتے ہیں۔ ان اشاعرہ کی یہ تفسیر غلط ہے کیونکہ اندھا آدمی آسمان کے وجود کا علم رکھتا ہے حالانکہ اس نے آسمان کو دیکھا نہیں ہوتا اور ابھرا آدمی آوازوں کے وجود کو جانتا ہے حالانکہ اس نے ان کو سنا نہیں ہوتا۔)

اللہ تعالیٰ کا چہرہ

علامہ شمسین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والوجه معناه معلوم لكن كیفیته مجهولة لا نعلم كیف وجه الله كسائر صفاته.....

من عقیدتنا اننا ثبت ان لله وجهاً حقیقہ و ناعذ من قوله و یقی وجهہ ربك ونقول بان هذا الوجه لا یماثل اوجه المخلوقین لقوله تعالیٰ لیس كمثلہ شیء ونجعل كیفیة هذا الوجه (ص 153)

وہو من الصفات الذاتیة العبریة الی مسماها بالنسبة الیها ابعاض واجزاء ولا نقول من الصفات الذاتیة المعنویة ولو قلنا بذلك لکنا نوافق من ناولہ تحریفاً۔ ولا نقول انها بعض من الله او جزء من الله لان ذلك یوهم نقصاً لله سبحانه وتعالیٰ (ص 154)

(ترجمہ: جب یعنی چہرے کا معنی معلوم ہے لیکن اس کی کفیت نامعلوم ہے۔ دیگر

صفات کی طرح ہم اللہ کے چہرے کی کفیت نہیں جانتے۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کو حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں اور ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کا ثبوت اس آیت سے لیتے ہیں وَیَسْئَلُ وَجْهَ رَبِّكَ (اور باقی رہے گا تیرے رب کا چہرہ) اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے کیونکہ فرمان الہی ہے لیس کونیلہ شیء (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) اور ہم اس کے چہرے کی کفیت سے لاعلم ہیں۔

چہرہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ خیرہ میں سے ہے جن کے معنی ہمارے اعتبار سے ابعاض و اجزا ہیں۔ ہم ان کو صفات ذاتیہ معنویہ نہیں کہتے کیونکہ اس بصورت میں ہماری موافقت ان لوگوں کے ساتھ ہو جائے گی جو حجر پفاند تادل کرتے ہیں اور ہم ان کو اللہ (کی ذات) کا بعض حصہ اور جز بھی نہیں کہتے کیونکہ اس طرح کہنے سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے بارے میں نقص و کمی کا وہم ہوتا ہے۔

فَلَا یَنْبَغُ تَوَلُّوْا اَیْئَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ مِنْ وَجْهٍ سِوَا

علامہ شمسین لکھتے ہیں:

الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي ای الی ای جهة تتوجهون فثم وجه الله سبحانه وتعالیٰ محیط بكل شیء ولا نه ثبت عن النبی ﷺ ان المصلی اذا قام یصلی فان الله قبل وجهه ولهاذی نهی ان یصق امام وجهه لان الله قبل وجهه (شرح عقیدہ واسطیہ: ص 156)

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم توجہ کرنا چاہو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا چہرہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ اور نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔)

علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

والنصوص فی اثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة وكلها تنفی تاویل المعطلة الذین یفسرون الوجه بالجهة او الثواب او الذات۔ والذی علیہ اهل الحق ان الوجه صفة غیر الذات ولا یقتضی اثبات كونه تعالیٰ مرکبا من اعضاء كما یقول المجسمة بل هو صفة الله علی ما یلیق به فلا شبهة وجها ولا یشبهه وجہ۔

واستدل المعطلة بهاتین الآیتین علی ان المراد بالوجه الذات اذ لا خصوص للوجه فی البقاء وعدم الهلاك ونحن نعارض هذا الاستدلال بانہ لو لم یكن لہ عزوجل وجه علی الحقیقة لما جاز استعمال هذا اللفظ فی معنی الذات فان اللفظ الموضوع لمعنی لا یمكن ان یستعمل فی معنی آخر الا اذا كان المعنی الاصل ثابتا للموصوف حتی یمكن للذین ان یتقل من الملزوم الی لازمه علی انه یمكن دفع محازمہم بطریق آخر فیقال انه اسند البقاء الی الوجه و یلزم منه بقاء الذات بدلا من ان یقال اطلق الوجه واراد الذات۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 60)

(ترجمہ: قرآن و سنت کی جن نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات ہے وہ بہت ہیں اور سب ہی اہل تعطیل کی تاویل کی نفی کرتی ہیں جس کے تحت وہ چہرے کا معنی جہت، ثواب یا ذات کا کرتے ہیں۔ اہل حق..... یعنی مسنین..... کا موقف یہ ہے کہ وجہ (چہرہ) ذات سے علیحدہ ایک صفت ہے اور یہ تقاضا نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہوں جیسا کہ مجسمہ کہتے ہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان صفت ہے جو نہ کسی مخلوق کے چہرے کے مشابہ ہے اور نہ کسی مخلوق کا چہرہ اس کے مشابہ ہے۔

اہل تعطیل..... جن میں سنہیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدہ بھی شامل ہیں..... دو آیتوں و یبقی وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ اور کُلُّ شَیْءٍ خَلْقٌ إِلَّا وَجْهٌ سے اس پر استدلال کرتے ہیں کہ وجہ (چہرہ) سے مراد ذات الہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بقا اور عدم بلاکت میں چہرے کو کچھ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

ہم اس استدلال کا توڑ اس سے کرتے ہیں کہ اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اہل تعطیل کے مجازی معنی کو رد کرنے کا ایک اور طریقہ بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جائے یہ کہا جائے کہ بقا کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور چہرے کی بقا کو ذات کی بقا لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرے کے بغیر ذات کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

ہم کہتے ہیں

متاخرین اشاعرہ و ماتریدہ جو یبقی وَجْهٌ رَبِّكَ میں اور کُلُّ شَیْءٍ خَلْقٌ إِلَّا وَجْهٌ میں وجہ میں تاویل کر کے ذات مراد لیتے ہیں علامہ خلیل ہر اس ان کی دلیل پر مندرجہ ذیل دو اعتراض کرتے ہیں۔ ہم نے ان اعتراضوں کا جواب بھی ساتھ میں لکھا ہے۔

### علامہ خلیل کا اعتراض 1

اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ہمارا جواب

یہ ہے کہ وجہ (چہرہ) سے ذات مراد لینے کے لیے حقیقی چہرے کا ہونا ضروری نہیں بلکہ وجہ (چہرے) کا صفت ہونا بھی کافی ہے۔ اشاعرہ و ماتریدہ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو عضو ذات نہیں بلکہ صفت ذاتی کے طور پر مانتے ہیں جو ہمیشہ ہمیش اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے اور کبھی جدا نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ذاتی کے

وہو قولہ ﷻ لا تزال جہنم بلقیٰ فیہا وہی نقول هل من مزید حتی یضع رب العزۃ فیہا رجلہ (وفی روایۃ علیہا قدمہ) فینزوی بعضها الی بعض فنقول قسط (بخاری و مسلم: شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 269)

(ترجمہ: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جہنم میں لوگوں کو ڈالا جاتا رہے گا اور وہ کہتی رہے گی کہ اور لاؤ اور لاؤ اور جب مزید کوئی جہنم میں ڈالے کیلئے نہ رہے گا تب بھی وہ یہی کہتی رہے گی یہاں تک کہ رب العزت اس پر اپنا پاؤں رکھیں گے تو اس کے حصے آپس میں ملنے لگیں گے اور وہ کہے گی بس بس (اے رب میرے اندر مزید گنجائش نہیں رہی)۔

علامہ مزید لکھتے ہیں:

ان للہ رجلا وقدماء حقیقۃ لا تمائل اورجل المخلوقین ویسمی اهل السنة مثل هذه الصفة الصفة الذاتية العبریۃ لانہا لم تعلم الا بالخبر ولان مسمماها ابعاض لنا و اجزاء لكن لا نقول بالنسبۃ للہ انہا ابعاض و اجزاء لان هذا ممتنع علی اللہ۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 270)

(ترجمہ: اللہ کا حقیقی پاؤں ہے جو مخلوق کے پاؤں کی مثل نہیں ہے اور اہل سنت یعنی سلفی اس کو صفت ذاتیہ زیریہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا علم رسول کے خبر دینے سے ہوا ہے اور اس کا مسمیٰ و مصداق ہمارے جسم کا حصہ اور جزو ہوتا ہے لیکن ہم اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے اس کو حصہ اور جزو نہیں کہتے کیونکہ اللہ کے بارے میں یہ بات محال ہے)۔

علامہ خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

ان کرسیہ قد و سع السموات والارض جمیعاً والصحيح فی الکرسی انہ ظہر العرش وانہ موضع القلمین وانہ فی العرش کحلقۃ ملقاة فی الفلاة (ص: 36) (ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں کو اور جزو میں کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ شے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے۔ اور کرسی عرش کے مقابلہ میں ایسے ہے جیسے ریگستان میں پڑا ہوا چملا)۔

لیے وضع ہونے والے نقطہ کو ذات الہی کے لیے استعمال کریں تو خلیل ہر اس کے ذکر کردہ ضابطہ کے متن مطابق ہے اور ذہن پر موزوں ہے اس کے لازم کی طرف متقل ہوتا ہے۔

علامہ خلیل کا اعتراض نمبر 2

وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لینے کے بجائے یوں کہا جاسکتا ہے کہ بقاء کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور اس کو ذات کی بقاء لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرہ ذات کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہذا وجہ (چہرے) سے اس کا حقیقی معنی ہی برقرار رہے گا اور مجازی معنی کی ضرورت نہ رہے گی۔

ہمارا جواب

اللہ تعالیٰ کی صفات دائمی ہیں اور ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے لہذا صفت چہرے کا معنی جب اللہ تعالیٰ کو تفویض ہو تب بھی صفت وجہ (چہرے) کی بقاء کو موصوف یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بقاء لازم ہے۔ لہذا یہ بھی خلیل ہر اس کے قول کے مخالف نہیں ہے۔

نتیجہ:

ہم کہتے ہیں: یہ بات قابل غور ہے کہ وَبَیْضُ وَجْہِ رَبِّکَ اور مُخْلِی صُورِ ھَالِکِ اِلَیَّ وَجْہُہُ میں اصل مقصود کس چیز کی بقاء ہے؟ ذات کی یا چہرے کی؟ ظاہر ہے کہ اصل ذات کی بقاء ہے کیونکہ تمہا چہرے کی بقاء سے کچھ مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ اور ذات کی بقاء چہرے کی بقاء کو محض ہے۔ اس لیے وَجْہُہُ سے ذات مراد لینا اولیٰ ہے اور اس میں بلاغت بھی ہے جب کہ وجہ (چہرے) کا حقیقی معنی لینے میں ذات کی بقاء تابع بن جاتی ہے کیونکہ چہرے کی بقاء اصل ہوگی اور ذات کی بقاء اس کو لازم ہوگی۔ اس لیے مجازی معنی کو ترجیح حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے پاؤں اور قدم

علامہ شمیمین لکھتے ہیں:

علامہ شمیم عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں۔

والکرسى قال ابن عباس رحمہ اللہ انه موضع قدمى الله عز وجل و ليس هو العرض بل العرض اكبر من الكرسي و قد ورد عن النبى ﷺ ان السماوات السبع بالنسبة للكرسي كحلقه القيت فى فلاة من الارض و ان فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على هذه الحلقة۔ (ص 98)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کرسی اللہ کے دو پاؤں کی جگہ ہے اور کرسی بعینہ عرش نہیں ہے بلکہ عرش کرسی سے بہت بڑا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا سات آسمان اور سات زمینیں کرسی کے مقابلہ میں ایسی ہیں جیسے کوئی چھلا جو ریگستان میں پڑا ہو۔ اور عرش کی فضیلت کرسی پر ایسی ہے جیسے ریگستان کی چھلے پر۔)

علامہ شمیم عقیدہ نوٹ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

فنحن نؤمن بان الله بائن من خلقه ..... و نؤمن بان الله فوق العرش استوى عليه و ان الكرسي موضع القدمين۔ (ص 305 ج 1)

(ترجمہ: ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہیں..... اور ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور اس پر مستوی ہیں اور یہ کہ کرسی اللہ کے قدموں کی جگہ ہے۔)

ہم کہتے ہیں

ان تیسہ سمیت کچھ سلفی حضرات ایک طرف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر ہیں جو کہ عرش سے بہت نیچے ہے اور عالم و کائنات کا ایک حصہ ہے۔ اس طرح سے تو اللہ تعالیٰ عالم کے اندر بھی ہوئے۔

سلفیوں کے اس عقیدے پر تنقید

اللہ تعالیٰ کیلئے ذات ہونے کو اشاعرہ، ماتریدہ اور سلفیہ سب ہی مانتے ہیں۔

صفات میں اشاعرہ، ماتریدہ اور سلفیہ کا اختلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گی بلکہ ذات کے اجزاء و ابخاص ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کیلئے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ:

ا- اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔

ب- چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے اس لئے ان کو ابخاص و اجزاء نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔

3- علامہ شمیم مخالف لوگوں کا ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کے عقیدے پر تنقید ہے اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں جو کافی نہیں ہے اور تنقید دوسرے طریقے سے برقرار رہتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

فاذا قال قائل انتم تتببون ان لله تعالى يدا حقيقة ونحن لانعلم من الابدی الا الابدی المخلوقین فیلزم من كلامكم تشبیہ الخالق بالمخلوق

فالجواب ان نقول لا يلزم من اثبات الید لله ان تمثل الخالق بالمخلوقین لان اثبات الید جاء فی القرآن والسنة واجماع السلف و نفی مماثلة الخالق للمخلوقین بادل عليه الشرع والعقل والحس (شرح العقیدہ الواسطیہ عظیمین ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقی ہاتھ مانتے ہو اور ہم تو صرف مخلوق ہی کے ہاتھوں کو جانتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ الخالق مخلوق کے مشابہ ہو۔

پھر اس اعتراض کے جواب میں علامہ عظیمی ہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ ماسنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم خالق کو مخلوق کی مثل کہیں کیونکہ یہ (ہاتھ) کا ثبوت قرآن و سنت اور سلف کے اجماع سے ہے اور خالق کی مخلوق کے ساتھ مماثلت کی نفی پر شریعت، حس اور عقل دلیل ہیں۔

ہم کہتے ہیں

مذکورہ بالا اعتراض کی ایک اور صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہو تو اس اعتبار سے وہ مخلوق مثلاً انسان کی مثل ہوئی اگرچہ وہ اعضاء، مخلوق کے انہی اعضاء کی طرح نہ ہوں اور اگرچہ ہم اللہ کی ذات کے حصوں کو اعضاء یا اعضاء یا اجزاء نہ کہیں۔

4- علامہ زہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ومن ذکر من السلف ان العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالجارحة بل يكونان قائلاً بان المراد بالعين معنى قائم باللہ وكذلك اليد لكن لا عين ذلك المعنى المراد بان اقول انه الروية او الحفظ او القدرة او النعمة او العناية الخاصة لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزيه تحكما على مراد الله وتسميته لهما صفتين تدل على انه جازم بانهما ليستا من قبيل اجزاء الذات تعالیٰ الله عن ذلك ومن قال وله يد بها يطش وعين بها يرى جعلهما من قبيل الحوارح وخالف السلف الصالح۔ وقد قال الترمذی عند الکلام على حديث "يعين الرحمن ملأى سحاء....." وهذا حديث قد روتہ الاثمة نومن به کما جاء من غیران یفسر او یقوم هکذا قال غیر واحد من الاثمة منهم الثوری و مالک بن انس و ابن عیینة و ابن المبارک انه تزوی هذه الاشياء ویومن بها فلا یقال کیف۔ اه

و ابن هذا من عمل الناظم (ابن قیم) و شیعہ (ابن تیمیہ)؟ نعم قد يقع فی کلّهما ذکر الوجه والعین والید وغیرها بانها صفات لكن السیاق السباق

فی کلّهما بنادیان انهما ارادا بها اجزاء الذات لا المعانی القائمة باللہ سبحانہ کما یقول السلف، واصطلاحاً فی الصفة علی معنی یجامع الجزء علی خلاف المعروف بین اهل العلم و الا لما بقى وجه لتشدهما ضد اهل الحق۔

و شیخ الناظم (یعنی ابن تیمیہ) یقول فی الاجوبة المصرية "ان الله یقبض السماوات والارض بالیدین اللتین هما الیدان" فماذا یجذب بعد هذا التصريح

ان یسمیها صفات۔ (العقیده و علم الکلام ص 522 حاشیہ)

(ترجمہ: اسلاف میں سے جس نے عین (آنکھ) اور ید (ہاتھ) کو صفت کہا تو

صفت کے لفظ سے انہوں نے جارح یعنی ذات کا حصہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا ہے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ میں یعنی آنکھ سے مراد ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے

ساتھ قائم ہے۔ ایسے ہی ید (ہاتھ) کا معاملہ ہے۔ ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں

کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرتا ہے اور ہاتھ سے مراد قدرت

یا نعمت یا خاص غایت ہے کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تہمیر الہیہ کے موافق ہوں ان میں سے

کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرتا ہے اور ان کا ہاتھ اور آنکھ کو صفت

کہنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ ان کو تعیین تھا کہ ہاتھ اور آنکھ اللہ تعالیٰ کی ذات کے

اجزاء نہیں ہیں اور (سلفیوں کی طرح) جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے جس سے وہ پکڑتا

ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے تو اس نے ان صفات کو آلات و جوارح کے قیل

سے بنایا اور اس سے ملت صافین کی مخالفت کی۔ حدیث یعین الرحمن ملأى سحاء

(رتبان کا دایاں ہاتھ طاقت سے بھرا ہوا ہے) کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام

ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ: "اس حدیث کو اگر حدیث نے روایت کیا ہے۔ اس

کے معنی کی تفسیر و تاویل یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کے بغیر ہمارا اس پر ایمان ہے۔

بہت سے اگر حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبد اللہ بن

مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ان باتوں کو سمجھیں وہ ہیں (یعنی ان کے حقیقی یا مجازی

معنی کی تعیین کے بغیر) روایت کریں گے اور ان پر ایمان رکھیں گے اور یہ (بھی) نہیں



پوچھیں گے کہ ان کی (حقیقت و) کیفیت کیا ہے۔

ابن قیم اور ابن تیمیہ کی بات امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی بات سے بہت مختلف ہے۔ (کیونکہ امام ترمذی رحمہ اللہ ان کے معنی کی تعین نہیں کرتے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم ان کے حقیقی معنی کی تعین کرتے ہیں)۔ ہاں کبھی کبھی یہ دونوں اپنے کلام میں چہرے، آنکھ اور ہاتھ کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کے کلام کا سیاق و سباق ڈنکے کی چوٹ بتاتا ہے کہ ان سے ان دونوں حضرات کی مراد اجزائے ذات ہیں، وہ معانی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں جیسا کہ سلف صالحین کہتے ہیں۔ اور ان دونوں نے اپنی اصطلاح بٹائی ہے کہ صفت ایسے معنی کو کہا جائے جو جزو ذات کو بھی شامل ہو۔ ان کی یہ اصطلاح اہل علم کے عرف کے خلاف ہے ورنہ اہل حق کے خلاف ان کے تشدد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ اپنی کتاب احوال مصر میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کو اور زمین کو اپنے دونوں ہاتھوں سے جو کہ ہاتھ ہی ہیں پکڑے گا۔ اس تصریح کے بعد ابن تیمیہ کا..... (اور ان کے پیرواروں کو جو کہ سلفی اور غیر مقلد ہیں..... ان کو صفات کہنا کیا نفع دے گا)۔

5- پیچھے ہم نے وجہ (چہرے) کے بارے میں علامہ شمیمین کا کچھ کلام نقل کیا تھا کہ آیت اِنَّمَا تَوَكَّلُوا عَلَيَّ وَجْهَ الْاَلٰہِ (تم جس طرف رخ کرو ہاں اللہ کا چہرہ ہے) اس کے بارے میں علامہ شمیمین لکھتے ہیں۔

ولكن الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي اى الى اى جهة تتوجهون فوجه الله سبحانه وتعالى لان الله محيط بكل شئ ولا نه ثبت عن النبي ﷺ ان المصلی اذا قام یصلی فان الله قبل وجهه ولهذا نهی ان یصق امام وجهه لان الله قبل وجهه۔

فاذا صليت في مكان لا ندرى اين القبلة واجتهدت وتحريت وصليت وصارت القبلة في الواقع خلفك فالله يكون قبل وجهك حنى في هذه الحال (شرح العقيدة الواسطية ص 156)

(ترجمہ: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم رخ کرو ای طرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا چہرہ ہے کیونکہ اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔

تو تم جب کسی ایسی جگہ نماز پڑھو جہاں تمہیں علم نہ ہو کہ قبلہ کس طرف کو ہے اور تم غور و فکر کے کسی رخ پر نماز پڑھو تو اور فی الواقع قبلہ تمہاری پشت کی طرف ہو تو اس وقت بھی اللہ تمہارے سامنے ہوگا)۔

اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں اور ساتھ میں نمازی کے سامنے بھی ہوں علامہ شمیمین اس کے ممکن ہونے کو لکھتے ہیں:

انه يمكن ان يكون الشئ عاليا وهو قبل وجهك فها هو الرجل يستقبل الشمس اول النهار فتكون امامه وهي في السماء واستقبلها في آخر النهار تكون امامه وهي في السماء۔ فاذا كان ممكنا في المخلوق ففي الخالق من باب اولی بلا شك (شرح العقيدة الواسطية ص 278)

(ترجمہ: بات ممکن ہے کہ ایک شے بلند بھی ہو اور تمہارے سامنے بھی ہو۔ دیکھو ایک شخص سورج کے طلوع ہونے کے وقت اگر سورج کی طرف رخ کرے تو سورج آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اس کے سامنے بھی ہے اور یہی کیفیت سورج کے غروب ہونے کے وقت بھی ہوتی ہے۔ تو جب مخلوق میں یہ بات ممکن ہے تو خالق میں تو بالترتیب اولی ممکن ہوگی)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیمین کی ذکر کردہ یہ دونوں دلیلیں محل نظر ہیں:

1- سنیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ اپنے عرش پر ہیں۔ اب

علامہ شمسین کے مطابق چونکہ اللہ سب سے بڑے ہیں اس لئے اللہ کا چہرہ بھی سب سے بڑا ہے لہذا آدمی جس طرف کو بھی رخ کر کے نماز پڑھے اسی طرف اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلے گا کہ جیسے نمازی کے سامنے اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے اسی طرح اس کے دائیں بائیں بھی ہے اور پس پشت بھی ہے۔ اس لئے آدمی نماز میں ہو یا نماز سے باہر چاروں طرف میں سے کسی طرف کو تھوکتا جائز نہیں کیونکہ ہر طرف اللہ کا چہرہ ہے۔ بس تھوکنے کیلئے صرف پیروں کے نیچے کی جگہ رہ جاتی ہے یا پھر اپنے رومال وغیرہ میں تھوک لے۔

2- علامہ شمسین کے مطابق طلوع اور غروب کے وقت سورج افق پر ہوتا ہے اس لئے آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ مشاہدہ کرنے والے کے سامنے بھی ہوتا ہے۔ جب سورج اوپر ہو تو اس وقت مشاہدہ کرنے والے کے سامنے نہیں ہوتا۔ سورج کی طرح افق پر آنے کی شکل اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی صورت نص میں موجود نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہوں اور نمازی کے سامنے بھی ہوں لہذا اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ یا تو عرش کے اوپر ہوں گے یا نمازی کے سامنے ہوں گے۔

اگر کسی کو یہ خیال ہو کہ زمین گول ہے یعنی کہ وہ اسی طرح آسمان بھی گول ہوں گے اور ان کے اوپر کرسی اور عرش بھی گول ہوں گے اور اس طرح اللہ تعالیٰ سب طرف ہوں گے۔ اوپر بھی اور سامنے بھی۔ یہ خیال مفید نہیں ہے کیونکہ اس میں پھر یہ صورت بھی بنے گی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہر طرف سے ہوں یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کے اعتبار سے نیچے کی طرف بھی ہوں۔

باب 7:

کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے

ابن تیمیہ اپنے رسالہ مد مریم میں لکھتے ہیں:

احدهما ان يقال (القول في بعض الصفات كالقول في الآخر) فان كان المخاطب ممن يقول بان الله حي ب حياة عليم بعلم قدير بقدره سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مرید بارادة و يجعل ذلك كله حقيقة و ينازع في محبته و رضاه و غضبه و كراهته فيجعل ذلك مجازا و يفسره اما بالارادة و اما ببعض المخلوقات من النعم و العقوبات فيقال له: لا فرق بين ما نفيت و بين ما اثبت بل القول في احدهما كالقول في الآخر۔

فان قلت: ان ارادته مثل ارادة المخلوقين فكذلك محبته و رضاه و غضبه و هذا هو التمثيل و ان قلت ان له ارادة تليق به كما ان للمخلوق ارادة تليق به قيل لك و كذلك له محبة تليق به و للمخلوق محبة تليق به و له رضا و غضب يليق به و للمخلوق رضا و غضب يليق به۔

وان قلت الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فيقال له و الارادة ميل النفس الى جلب منفعة او دفع مضرة۔ فان قلت هذه ارادة المخلوق قيل لك و هذا غضب المخلوق۔ و كذلك يلزم القول في كلامه و سمعه و بصره و علمه و قدرته۔ ان نفى عنه الغضب و المحبة و الرضا و نحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين فهذا منتف عن السمع و البصر و الكلام و جميع الصفات۔ و ان قال انه لا حقيقة لهذا الا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه قيل له هكذا السمع و البصر و الكلام و القدرة فهذا الفرق بين بعض الصفات

و بعض یقال له فیما نفاہ کما یقولہ هو لمنازعہ فیما اثبتہ۔ (الرسالۃ التدریجیہ)  
(ترجمہ: بعض صفات میں جو قول و ضابطہ ہے دیگر صفات میں بھی وہی قول و ضابطہ معتبر ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ حیات کے ساتھ زندہ ہیں اور قدرت کے ساتھ قدیر ہیں اور سننے کے ساتھ سمیٹتی ہیں اور دیکھنے کے ساتھ بصیر ہیں اور کلام کے ساتھ مستقیم ہیں اور ارادے کے ساتھ مرید (ارادہ کرنے والے) ہیں اور ان سب کو حقیقت بتایا جاتا ہے البتہ اللہ کی محبت اور ان کی رضا اور ان کے غضب اور ان کی ناپسندیدگی میں اختلاف کیا جاتا ہے اور ان کو مجاز کہا جاتا ہے اور ان کا معنی یا تو (نعت دینے کا یا سزا دینے کا) ارادہ بتایا جاتا ہے یا خود نعت و سزا کو بتایا جاتا ہے۔ اس پر ان تاویل کرنے والوں سے کہا جاتا ہے کہ جن صفات کی تم (حقیقی معنی میں) نفی کرتے ہو اور جن کا تم اثبات کرتے ہو ان میں کچھ فرق نہیں ہے اور جو بات ایک قسم کی صفات کی ہے وہی دوسری قسم کی صفات میں بھی ہے۔ اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ مخلوق کے ارادہ کی مثل ہے تو پھر اللہ کی محبت اور ان کی رضا مندی اور ان کا غضب بھی مخلوق کی طرح کے ہوں گے، اور اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ ان کی شان کے لائق ہوتا ہے اور مخلوق کا ارادہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ میں محبت ان کی شان کے مطابق ہوتی ہے اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتی ہے اور اللہ میں رضا و غضب ان کے شان کے مطابق ہوتے ہیں اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ غضب تو انتقام کی طلب میں دل میں خون کے جوش مارنے کو کہتے ہیں (اور یہ اندرونی نفسی کیفیت اللہ میں مفقود ہوتی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ نفع حاصل کرنے میں یا مضرت دور کرنے میں نفس کے میلان کو کہتے ہیں (میلان نفس بھی تو اندرونی کیفیت ہوتی ہے۔ اس مطلب کے باوجود تم اللہ تعالیٰ کے لیے ارادے کا اثبات کرتے ہو۔) اگر تم کہو کہ یہ مطلب تو صرف مخلوق کے ارادے کا ہے تو ہم کہتے ہیں غضب کا جو معنی تم نے بتایا ہے وہ بھی تو مخلوق کے غضب کا ہے۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے سننے، دیکھنے اور کلام کرنے میں اور دیگر تمام صفات میں ہے۔

اور اگر تم یہ کہو کہ محبت و غضب میں حقیقت صرف مخلوق کے ساتھ خاص ہے لہذا اللہ

تعالیٰ سے ان کی نفی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی، بصر، کلام اور قدرت میں بھی یہی بات چلتی ہے۔ غرض تم نے بعض صفات کو دوسری صفات سے مختلف کر دیا۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع، بصر، ارادہ، علم، کلام اور قدرت جیسی صفات کو حقیقی معنی میں مانتے ہیں لیکن محبت، غضب، جیسی صفات کو حقیقی معنی میں لینے کے بجائے ان میں تاویل کرتے ہیں۔ اگر غضب ایک اندرونی کیفیت کو کہتے ہیں تو ارادہ بھی تو ایک اندرونی کیفیت ہی ہوتا ہے۔ یا تو وہ دونوں کیفیتوں کو اللہ میں مانیں یا دونوں کی اللہ سے نفی کریں۔

یہی بات ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجپوری نے ”حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ“ پر اپنے حاشیہ میں کہی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”بحث..... صفات خریہ..... یہ، استواء، نزول وغیرہ میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات..... حیات، علم، قدرت وغیرہ..... کو جن اصولوں سے حقیقت تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسری صفات محبت، یہ، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ مثل ہے، تاویل کریں تو سب جگہ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیسر آدھا تیسر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تافض قرار دیتے ہیں۔

..... کان ابن النفس الفاضل یقول لیس الا مذہبان مذہب اهل الحلیۃ او مذہب الفلاسفہ فاما هؤلاء المتکلمون فقولہم ظاہر التناقض و الاختلاف.....“ (ص 433)

(ترجمہ: فاضل ابن نفس کہتے تھے کہ صرف دو مذہب ہیں یعنی اہل حدیث کا مذہب اور فلاسفہ کا مذہب۔ رہے متکلمین تو ان کے قول میں کلاما تافض اور اختلاف ہے۔)

ایک اور مقام پر مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ (یعنی عضو) ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق

میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی نقصان ہے تو یہ (ہاتھ) جب بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں یہی امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکلتے۔ (ص 436)

بہم کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں۔

- (1) ایک وہ صفات جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ تشابہ صفات کہلاتی ہیں مثلاً یہ (ہاتھ)، وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) اور رمت (دل کا نرم پڑنا اور پھینکا) اور غضب (دل کا ابال) اور استواء، جلی العرش (اللہ تعالیٰ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔
- (2) دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی ذاتی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، مدد، بصر، کلام اور ارادہ۔ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں مثلاً پیدا کرنا، رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، موت دینا وغیرہ۔

سلفی حضرات دونوں قسم کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے ظاہری معنی مراد لیتے ہیں البتہ تشابہ صفات میں تشبیہ و تمثیل کی نفی کرتے ہیں اور اس کے لیے کس کس جگہ شے کو دلیل بتاتے ہیں۔ غرض یہ، وجہ، قدم سے وہ اعضائے ذات مراد لیتے ہیں، غضب سے دل میں خون کے جوش مارنے کو مراد لیتے ہیں، اور نزول سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو کہتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدہ یہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر تشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا

اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ لہ علم لا کلمناہ لہ حیاہ لا کحیاتا یعنی اللہ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں۔ غیر تشابہ صفات کے برعکس تشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے جس کو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ یہاں ہم دو مثالوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(i) یہ سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جزو و عضو بنتا ہے جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کئے ہیں۔ مثلاً اللہ نے اپنے ہاتھ سے ثورات نکالی اور جنت عدن کے درخت لگائے اور وہ اپنے ہاتھ سے صدقہ بکراتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء ہوں اور یوں اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو خواہ عقلا ہی ہو اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ کا جسم ہو۔ اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنی مراد ہوں تو وہ اعضائے ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس طرح اللہ ان اعضاء کے محتاج ہوئے۔

(ii) غضب کا ظاہری معنی دل میں خون کا جوش مارتا ہے اور یہ ایک باطنی اور نفسی کیفیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کا ہمیں کچھ علم نہیں ہے تو ہم کس کو اللہ کا باطن اور کس کو اس کا ظاہر کہیں، اور کس کو اس کا نفس اور کس کہیں۔ لہذا ہم اللہ تعالیٰ میں غضب کی صفت کو مانتے ہیں لیکن اس کے مذکورہ بالا ظاہری معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہی بات اس کے تشابہ صفت ہونے کی بنیاد ہے۔

عرض صفات تشابہات میں اشاعرہ و ماتریدہ یہ تقوید یا تاویل کرتے ہیں جب کہ غیر تشابہ صفات میں ظاہری و حقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔

ہماری اس بات پر ابن تیمیہ کے رسالہ تدریج میں مذکور یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر غضب ایک باطنی نفسی کیفیت ہے تو ارادہ بھی ایسی باطنی نفسی کیفیت ہے جس کا مطلب ہے جلب منفعت یا دفع مضرت کی طرف نفس کا میلان۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب تم ارادہ کی نفسی کیفیت (یعنی نفس کے میلان) کو اللہ کے لیے مانتے ہو تو غضب کی نفسی کیفیت کو اللہ کے لیے مانتے میں کیا رکاوٹ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ میں ارادے کا معنی میان نفس نہیں کرتے بلکہ ہم اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ازلی صفت مانتے ہیں جو کمالات کے وجود یا عدم کا تقاضا کرتی ہے اور کمالات کے ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کا تقاضا بھی کرتی ہے۔

یہاں ہم عقیدہ مجاہد کے شارح ابن ابی العزیز کی جانب سے دیے گئے ایک جواب کو نقل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے:

فیقال له عليان دم القلب في الآدمي امر ينشأ عن صفة الغضب لانه هو الغضب۔ (شرح الفقه الاكبر ص 71)

(ترجمہ: اس پر یہ کہا جائے گا کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا ایسی کیفیت ہے جو خود غضب نہیں ہے بلکہ صفت غضب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے)۔

ہم کہتے ہیں

یہ بات ہمارے مخالف نہیں ہے کیونکہ غضب سے جب مراد ہو خون کا جوش مارنا یا کوئی اور نفسی کیفیت تو اس معنی کو ہم اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں مانتے اور اگر اس سے ایسی صفت مراد لی جائے جس کی وجہ سے دل میں خون جوش مارتا ہو یعنی جو اس نفسی کیفیت کا سبب بنتی ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ میں ایسی صفت مانیں تو کیا اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ میں کوئی نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر پیدا ہوتی ہے تو اس میں اور سابقہ معنی میں کچھ فرق نہ رہا کیونکہ دونوں صورتوں میں نفسی کیفیت حادث ہوتی اور اگر کہیں کوئی نفسی کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو پھر سوال ہوگا کہ غضب سے پہلے کی حالت میں اور غضب کی حالت میں فرق کیسے کیا جائے گا۔

علاوہ ازیں یہ تو ابن ابی العزیز کا کلاما ہوا لکھتے ہیں کہ وہ ابن تیمیہ وغیرہ نے تو یہ بات کہی ہی نہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تمام صفات کو سمجھنے کا ایک اور ضابطہ علامہ شمسین لکھتے ہیں:

سئل الامام مالك رحمه الله عليه عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ فاطرق مالك براسه حتى علاه العرق ثم رفع راسه وقال الاستواء غير مجهول اى من حيث المعنى معلوم لان اللغة العربية بين ابدينا كل مواضع التي وردت فيها استوى معداة بعلی معناه العلو فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول لان الفعل لا يدرک کیف۔ فاذا انتفى الدلیل السمعی والعقلی عن کیفیة وجب الکف عنها والایمان به واجب لان الله اخبر به عن نفسه فوجب تصدیقه والسؤال عنه بدعة السؤال عنه کیفیة بدعة لان من هم احرص منا علی العلم ما سألوا عنها وهم الصحابة رضی الله عنهم لما قال الله استوى على العرش عرفوا عظمة الله عز وجل ومعنى الاستواء على العرش وانه لا يمكن ان تسأل كيف استوى لانك لن تدرک ذلك فنحن اذا سئلنا فنقول هذا السؤال بدعة۔

وکلام مالک رحمہ اللہ میزان لجميع الصفات۔ فان قبل لك مثلا ان الله ينزل الى السماء الدنيا كيف ينزل؟ فانزل غير مجهول والكيف غير معقول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة (شرح العقيدة الواسطية للشيخين ص 47) (ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان استوى على العرش کے بارے میں پوچھا گیا کہ استوا کی کیفیت کیا تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنا سر جھکا لیا یہاں تک کہ ان کی پیشانی پر پسند آ گیا۔ پھر اٹھایا اور فرمایا استوا مجہول نہیں ہے یعنی معنی کے اعتبار سے معلوم ہے کیونکہ عربی لغت میں استوى علی کے جتنے استعمال ہیں ان کا معنی علو اور بلندی ہے۔ لہذا فرمایا استوا مجہول نہیں ہے اور کیفیت غیر معقول ہے یعنی اس کو عقل سے نہیں جان سکتے کیونکہ عقل کیفیت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ تو جب کیفیت کو بتانے والی کوئی عقلی و عقلی دلیل نہیں ہے تو ضروری ہے کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہ کیا جائے اور اس پر ایمان رکھا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں اس کے ذریعہ سے خبر دی ہے۔ غرض اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور اس کی کیفیت کے بارے میں سوال بدعت ہے کیونکہ وہ لوگوں کو ہم سے زیادہ علم کے حریص تھے یعنی

صاحب رحمۃ اللہ فہم انہوں نے جب اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان سنا تو انہوں نے اللہ کی عظمت اور استواء جی العرش کے معنی کو جان لیا اور اس بات کو بھی جان لیا کہ استواء کی کیفیت کے بارے میں سوال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کوئی اس کا اور اک ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا جب ہم سے یہ سوال کیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ سوال کرتا ہی بدعت ہے۔

اور امام مالک کا قول اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کیلئے میزان ہے لہذا اگر تم سے پوچھا جائے کہ مثلاً اللہ تعالیٰ آسمان و دنیا کی طرف اترتے ہیں تو کیسے اترتے ہیں؟ تو تم جواب میں کہو کہ نزول وغیرہ نہیں ہے اور کیفیت غیر معقول ہے اور اس پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کے بارے میں پوچھنا بدعت ہے۔

ہم کہتے ہیں

۱۔ سلفی حضرات استواء جی العرش کو صفت فعلی کہتے ہیں۔ علامہ شیعین لکھتے ہیں۔

انہ من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشیتہ وکل صفة تتعلق بمشیتہ فہی من الصفات الفعلية (استواء جی العرش صفت فعلی ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور ہر وہ صفت جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہو وہ صفت فعلی ہوتی ہے) (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 211)

اب استواء کا معنی معلوم ہے یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا البتہ ایک تو بلند ہونے اور قرار پکڑنے کی کیفیت بھول ہے۔ دوسرے یہ بھی نامعلوم ہے کہ یہ بلندی اور قرار اللہ تعالیٰ کی ذات کا ہے یا صفت کا ہے یا ان کی جگہ کا ہے۔

علامہ شیعین امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کیلئے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ شیعین اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے، ہاتھ پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں اجزائے ذات ہیں۔

باب: 8

## استواء علی العرش

سلفیوں اور غیر مقلدوں کا عقیدہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے۔ اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔ عرش پر بیٹھنے ہونے کی حالت میں دو ممکنہ صورتیں ہیں:

1۔ عرش پر چار انگلی کی جگہ بچتی ہے۔

2۔ عرش پر چار انگلی کی جگہ بھی نہیں بچتی۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو ترجیح دی ہے اور علامہ شیعین بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں۔

وان كان عز وجل اكبر من العرش ومن غير العرش

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں۔)

پھر جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔

**تنبیہ:** غور طلب بات یہ ہے کہ جب عرش پر چار انگلی کی جگہ بچتی ہے تو کس کی انگلیوں کا اعتبار ہے اللہ تعالیٰ کی انگلیوں کا یا انسان کی انگلیوں کا۔ اگر اللہ کی چار انگلیاں مراد ہیں تو وہ تو شاید پورے عرش سے بڑی ہوں اور اگر انسان کی چار انگلیاں مراد ہوں تو وہ جگہ اتنی چھوٹی ہوتی ہے کہ کوئی انسان اس پر بیٹھ نہیں سکتا۔

سلفیوں کے نزدیک استواء صفت فعل ہے

علامہ شیعین لکھتے ہیں:



"انہ من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشيئته وكل صفة تتعلق بمشيئته فهي من الصفات الفعلية واهل السنة والجماعة يؤمنون بان الله تعالى مستوي على عرشه استواء يليق بحلاله ولا يماثل استواء المخلوقين (شرح العقيدة الواسطية ص 204)

(ترجمہ: استواء علی العرش اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ میں سے ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر وہ صفت جس کا تعلق اس کی مشیت سے ہو وہ اس کی صفات فعلیہ میں سے ہوتی ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ (جن سے مراد سلفی اور غیر مقلدین ہیں ان) کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہوئے ہیں ایسے استواء کے ساتھ جو ان کی شانِ شانِ ہے اور جو مخلوق کے استواء کی مثل نہیں ہے۔)

استواء کے معانی

علامہ شمیم کہتے ہیں:

وقد ورد عن السلف في تفسيره اربعة معان الاول علا، والثاني ارتفع و الثالث صعد، والرابع استقر لكن علا و ارتفع و صعد معناها واحد واما استقر فهو يختلف عنها (شرح العقيدة الواسطية لشمین ص 204)

(ترجمہ: استواء کی تفسیر میں سلف سے جو معانی منقول ہیں وہ چار ہیں (1) علا (2) ارتفع (3) صعد (4) استقر۔ پہلے تین کا تو ایک ہی معنی ہے۔ رہا چوتھا یعنی استقر تو وہ پہلے تین سے مختلف ہے۔)

علامہ ظہیل ہر اس لکھتے ہیں:

ان كرسية قد وسع السماوات والارض جميعا. والصحيح في الكرسي انه غير العرش وانه موضع القدمين وانه في العرش كحلقة ملقاة في فلاة (شرح العقيدة الواسطية لتحليل ہراس ص 36)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں اور زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات

یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی کرسی عرش کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی ریگستان میں کوئی چٹلا پڑا ہو۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اور ابن قیم اور ان کے پیروکار استواء کا مطلب بیٹھنے کا بھی کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں

فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حق الله تعالى لحدیث جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، و حدیث عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ وغیرہما اولی ان لا یماثل صفات اجسام العباد (بحوالہ اثبات الحد للہ ص 76)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے بارے میں جلوس اور قعود کے الفاظ جو نبی ﷺ سے حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں وارد ہیں تو یہ اس کے زیادہ لائق ہیں کہ وہ بندوں کی جسمانی صفات کے شے نہ ہوں۔)

ابن قیم اپنے قیدہ تونیہ میں کہتے ہیں:

ولقد اتی ذکر الجلوس به وفي اثر رواه جعفر الرباني

(بحوالہ اثبات الحد للہ ص 77)

(ترجمہ: اور اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر بھی آیا اور حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی اس کا ذکر ہے۔)

علامہ شمیم کہتے ہیں۔

الاستواء على الشيء في اللغة العربية باتي بمعنى الاستقرار والجلوس قال اهلنا! لتستروا على ظهوره والانسان على ظهر الدابة جالس ام واقف؟ هو هالس لكن هل يصح ان نثبت في استواء الله على العرش؟ هذا محل نظر فان السلف انهم فسروا ذلك بالجلوس فهم اعلم منا بهلذا (لقاء باب المفتوح)

(ترجمہ: عربی زبان میں استواء علی الشی کا معنی استقرار اور بیٹھنا بھی آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لتستووا علی ظہورہ اب بتاؤ کہ انسان جانور کی پشت پر بیٹھا ہوتا ہے یا کھڑا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ بیٹھا ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ بھی صحیح ہوگا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء میں بیٹھنے کو ثابت کریں۔ یہ کل نظر ہے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ سلف نے اس کی تفسیر بیٹھنے سے کی ہے تو ہم اس کو قبول کریں گے کیونکہ وہ لوگ ہم سے زیادہ علم والے تھے۔)

ولما تفسیرہ بالجلوس فقد نقل ابن القيم فی الصواعق عن خارجہ بن مصعب فی قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی قوله وهل یكون الاستواء الا الجلوس وقد ورد ذکر الجلوس فی حدیث اخرجه الامام احمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوعا واللہ اعلم (مقدمہ اثبات الحد للہ محمود دہشتی ص 81)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الصواعق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان الرحمن علی العرش استوی کے بارے میں خارجہ بن مصعب کی یہ بات نقل کی کہ استواء کا تو مطلب ہی بیٹھنا ہے۔ ایک حدیث جس کو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر ہے۔)

محمود دہشتی اپنی کتاب اثبات الحد للہ میں لکھتے ہیں:

ثم بذاته علی العرش بالحد استوی

(ترجمہ: پھر وہ اپنی ذات سمیت عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہوا۔)

ابن قیم لکھتے ہیں:

ان الہمیۃ لما قالوا بان الاستواء مجاز صرح اهل السنة بانه مستوی (بذاتہ)

علی العرش (مختصر الصواعق بحوالہ اثبات الحد للہ ص 92)

(ترجمہ: جب جمیع نے کہا کہ استواء کا استعمال قرآن پاک میں مجازی ہے تو اہل سنت (یعنی سلفیوں) نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر

استوی ہیں۔)

اسی کو یہ حضرات طو (بلندی) ذات بھی کہتے ہیں۔

علامہ قسطلی براس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شریعت میں لکھتے ہیں:

فالعلی هو الذی له العلو المطلق من جمیع الوجوہ: علو الذات وهو کونہ

أولی جمیع المخلوقات مستویا علی عرشہ (ص 37)

(ترجمہ: اعلیٰ وہ ذات ہے جو ہر اعتبار سے عالی اور بلند ہے۔ علو ذات اور بلندی

ذات کا مطلب ہے کہ ذات تمام مخلوق سے بلند ہو اور اپنے عرش پر مستوی ہو (کیونکہ

مخلوقات میں سے عرش باقی عالم کے اوپر ہے۔)

اوپر اس بات کا ذکر ہو کہ استوی کا مطلب بیٹھنا بھی ہے تو سلفی آگے اس بات کے

قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوں تو ان کے بوجھ کی وجہ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ابن تیمیہ نے قاضی ابوالعلیٰ کی یہ بات نقل کی:

اعلم انه غیر ممنوع حمل الخیر علی ظاہرہ ان ثقلہ یحصل بذات الرحمن

اذ لیس ذلک معا یحیل صفاتہ (بیان تلخیص الجہمیۃ بحوالہ اثبات الحد للہ

(۹) غیر مقتدرین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنفی رحمۃ اللہ علیہ حیات شمس الاسلام ابن تیمیہ کے ماحیہ پر مبنی کچھ لکھتے ہیں:

بذات صاحب خصوص استواء علی العرش وعلو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات عرش کے اوپر ماری

المرق سے الگ اور علو صاحب پر محیط ہے۔ اس خود امان کی کیفیت انہی نقل سے باہر ہے و الکبیر

صاحبوں و الاستواء معلوم (ص 413)

ابن تیمیہ انہی کے سلف صاحب سب سے سب اس آیت (ام اعظم من فی السماء) کی تفسیر ”مطلق بلندی“ سے

کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے (ص 414)

اسمائے بزرگ ماکت تھیں۔ ان سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحتاً مروی ہے اور

الحد (ص 416)

اسمائے بزرگ ماکت تھیں۔ ان سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحتاً مروی ہے اور

الحد (ص 416)

الحد (ص 416)

ص 166)

(ترجمہ: جان او کہ خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں ہے یعنی یہ کہ عرش پر بوجہ رحمان کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی صفت نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہو۔)

ابن تیمیہ خود لکھتے ہیں:

وهو يتكلم عن اثر كعب الاحبار السابق: وهذا الاثروان كان هو رواية كعب فيحتمل ان يكون من علوم اهل الكتاب ويحتمل ان يكون مما تلقاه عن الصحابة ورواية اهل الكتاب التي ليست عندنا شاهد هو لا يدفعها ولا يصلغها ولا يكذبها فهؤلاء الائمة المذكورة في اسنادهم هم من اجل الائمة وقد حدثوا به هم وغيرهم ولم ينكروا ما فيه من قوله: (من نقل الجبار فوقهن) فلو كان هذا القول منكرا في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه (بہان تلبیس الجہمیۃ بحوالہ اثبات لحد اللہ حاشیہ ص 166)

(ترجمہ: کعب احبار کی روایت جس کے آخر میں یہ ہے فَمَا مِنَ السَّمَاوَاتِ سَمَاءٍ إِلَّا لَهَا أُطْلُفٌ كَأُطْلُفِ الرَّحْلِ الْعَلَا فِیْ أَوَّلِ مَا یَرْتَحِلُ مِنْ ثَقْلِ الْحَبَابِ) تو رحمان کے بوجھ سے ہر آسمان اس طرح ہے جیسا کہ کوئی ٹکائی چڑھتی ہے۔

اس میں اہتمل ہے کہ یہ اہل کتاب کے علوم میں سے ہو اور اس کا بھی اہتمل ہے کہ ان کو یہ بات صحابہ سے معلوم ہوئی ہو۔ اہل کتاب کی روایت جس کی شکل ہمارے دین میں نہ ہو اس کو ہم نہ رد کرتے ہیں نہ اس کی تصدیق کرتے ہیں اور نہ اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ تو یہ ائمہ جن کا ذکر سند میں آیا ہے یہ بڑے ائمہ تھے جنہوں نے خود بھی اور دوسروں نے بھی اس کو بیان کیا ہے اور اس کا مضمون (کہ آسمان رحمن کے بوجھ سے ہے جیسا کہ آسمان رحمان کے مخالف ہوتا تو وہ اس کو اس طریقہ سے بیان نہ کرتے۔)

ابن قیم اپنے تصید و نوہ میں لکھتے ہیں:

وبسورة الشوری و فی زمزل  
فی ذکر تغطیر السماء فمن یرد  
لم یسمع المتأخرون بنقله  
بل قاله المتقدمون فوارس ال  
و محمد بن جریر الطبری فی

(بحوالہ اثبات لحد اللہ حاشیہ ص 166)

(ترجمہ: سورہ شوریٰ اور سورہ زمزل میں جو آسمانوں کے پھٹنے کا ذکر ہے اس میں ایک عظیم الشان راہ ہے، چنانچہ جو اسے جانتا ہے تو یہ بالکل سامنے کی بات ہے۔ متاخرین نے اپنی بزدلی اور ایمانی کمزوری کی بنا پر اسے نقل کرنے کی ہر بات نہیں کی، البتہ متقدمین جو کہ اسلام کے شہسوار اور اس فن کے امام تھے، انہوں نے اس کو بیان کیا ہے جیسے محمد بن جریر طبری کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں دو قول نقل کئے ہیں۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان کثیرا من الة السنة والحديث او اکثرهم یقولون انه فوق سماءاته علی عرشة بائن من خلقه بحد و منهم من لم یطلق لفظ الحد و بعضهم انکر الحد۔ بیان تلبیس الجہمیۃ (اثبات لحد اللہ ص 238)

(ترجمہ: بہت سے سلفی امام بلکہ ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اور اپنے عرش کے اوپر ہے اور حد کے ساتھ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ اور ان ائمہ میں سے کچھ وہ ہیں جو اللہ کیلئے حد کے لفظ کا استعمال نہیں کرتے اور کچھ وہ ہیں جو اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔)

علامہ شہین کے استاد شیخ عبد الرحمن مدنی لکھتے ہیں:

فثبت انه استوی علی عرشه استواء یلیق بجلاله سواء فسر ذلك بالارتفاع او بعلو علی عرشه او بالاستقرار او الجلوس فهذه التفسيرات وارودة عن السلف فثبت للہ علی وجه لا مماثلہ ولا یماثلہ فیہا احد ولا محذور فی ذلك اذا

قرنا بهذا الاثبات نفى مماثلة المخلوقات۔ (الاجوبة السعدية الكويتية، محالہ اثبات الحد لله ص 61)

(ترجمہ: پس ثابت ہوا کہ اللہ اپنے عرش پر اپنی جلالت شان کے مطابق مستوی ہوئے خواہ اس کی تفسیر ارتقا کے ساتھ کی جائے یا عرش پر بلندی کے ساتھ کی جائے یا قرار پکڑنے یا بیٹھنے کے ساتھ کی جائے۔ یہ سب ہی تفسیریں اسلاف سے ملتی ہیں لہذا یہ سب اللہ کیلئے اس طرح سے ثابت ہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اللہ کے مثل یا مشابہ نہیں ہے۔ غرض جب ہم ان چاروں تفسیروں کے اثبات کے ساتھ اس بات کو ملائیں کہ کوئی مخلوق اس کی مثل نہیں ہے تو اس کی منوعیت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو پورے عرش پر سا جاتے ہیں چار انگلی کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

عن عمر رضی اللہ عنہ قال انت امرأة النبی ﷺ فقالت ادع الله ان يدخلني الجنة فعظم الرب وقال ان كرسى فوق السماوات والارض وانه يقعد عليه فما يفضل منه مقدار اربع اصابع (اثبات الحد لله محمود دشتی ص 149)

(ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور درخواست کی کہ آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ وہ مجھے جنت میں داخل فرمائیں۔ رسول اللہ ﷺ نے رب تعالیٰ کی عظمت بیان کی اور فرمایا اللہ تعالیٰ کی کرسی (یعنی عرش) آسمانوں کے اور زمین کے اوپر ہے اور وہ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگلی کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگلی کے برابر ہوتی ہے۔

ابن تیمیہ نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔

و اذا حمل اللفظ الاول على ان ما هي النافية تعارض اللفظان واحتيج الى الترجيح والى ذلك ذهب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ورجع رواية النفي

بکلام طویل فی مجموع الفتاوی (اثبات الحد لله، حاشیہ ص 153)

(ترجمہ: جب پہلے لفظ کو اس پر محمول کیا جائے کہ مانگی کیلئے ہے تو دونوں لفظوں کے درمیان ترجیح کی ضرورت ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا اور نفی کی روایت کو اپنے مجموع الفتاوی میں ترجیح دی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کو اپنے ساتھ اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔

ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں:

اذ تبين هذا فقد حدث العلماء المرضيون واولياؤه المقبولون ان محمد رسول الله ﷺ يحلسه ربه على العرش وهذا ليس مناقضا للشفاعة لما استفاضت بها الاحاديث من ان المقام المحمود هو الشفاعة باتفاق الامة من جميع من يتحتل الاسلام ويدعيه لا يقول ان اجلاسه على العرش منكر وانما انكره بعض الجهمية (اثبات الحد لله حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: جب یہ بات واضح ہوگئی تو جان لو کہ پسندیدہ علماء اور اللہ کے مقبول اولیاء نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ رب تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔ یہ حدیث شفاعت کبریٰ کے مخالف نہیں ہے جس کے بارے میں حدیث مشہور ہیں کہ مقام محمود سے مراد شفاعت ہے اور انکار کا اس پر اتفاق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو عرش پر بٹھانے کا سوائے بعض جہمیہ کے کسی نے انکار نہیں کیا۔)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قبل الشفاعة العظمى وقبل اجلاسه معه على العرش كما هو المشهور من قول اهل السنة۔ والظاهر انه لا منافاة بين القولين فيمكن الجمع بينهما بان كلاهما من ذلك (ای المقام المحمود) والاقعاد على العرش ابلغ (اثبات الحد لله حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: ایک قول یہ ہے کہ مقام محمود سے مراد شفاعت کبریٰ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھانا ہے۔ اہل سنت (سلفیوں) سے یہی دوسرا قول مشہور ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ دونوں قولوں کے درمیان کچھ منافات نہیں ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے کہ مقام محمود میں یہ دونوں باتیں داخل ہیں اور عرش پر بٹھانے میں درجہ زیادہ ہے۔)

**تشبیہ:** ”شہور غیر مستند عالم مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں: ”یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجمال فرمائے گا۔“

اس عبارت سے یہ مسئلہ اور سنگین ہو جاتا ہے کیونکہ اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے تو وہ کونسا عرش ہوگا؟ پورے عالم کو گھیرنے والے عرش پر یا قیامت کے دن زمین پر رکھے جانے والے عرش پر جو کہ پہلے عرش سے بہت ہی چھوٹا ہوگا۔ اگر پہلا عرش ہو تو فرشتے جو خود عالم کا حصہ ہیں اور مخلوق ہیں وہ اس کو اٹھا کر کہاں لے جائیں گے۔ اطراف عالم سے عالم کے اندر اتنی بڑی چیز کو کیسے لے جائیں گے۔ اور اگر دوسرا چھوٹا عرش ہے وہ مراد ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کیسے بیٹھیں گے جب بڑے عرش پر پہلے ہی کچھ گھنٹیں پہنچن تو اللہ تعالیٰ اس سے کہیں چھوٹے عرش پر کیسے سائیں گے۔ اگر کوئی کہے کہ آسمان دنیا پر جیسے نزول فرماتے ہیں اسی طرح اس چھوٹے عرش پر نزول فرمائیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمان دنیا پر نزول کا جو مطلب سلفی لیتے ہیں وہ ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے۔

علامہ شاکن لکھتے ہیں:

ان اهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوا ذاتيا بالكتاب والسنة والاحجام والعقل والفطرة (شرح العقيدة الواسطية ص 212)

واما دلالة الاجماع فقد اجمع السلف رضى الله عنهم على ان الله تعالى بذاته في السماء من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا۔ ان

قلت كيف اجمعوا؟ نقول لمرار هم هذه الآيات والاحاديث مع تكرار العلوقها والفقوية و نزول الاشياء منه و صعودها اليه دون ان يتوا بما يخالفها اجماع منهم على مدلولها۔

ولهذا لما قال شيخ الاسلام رحمه الله ان السلف مجمعون على ذلك قال ولم يقل احد منهم ان الله ليس في السماء او ان الله في الارض او ان الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل او انه لا تجوز الاشارة الحسبة اليه (شرح العقيدة الواسطية ص 214, 213)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کیلئے ذاتی (بلندی ذات) پر اہلسنت (یعنی سلفیوں) نے کتاب و سنت اور اجماع اور عقل و فطرت سے استدلال کیا ہے۔

اجماع سے استدلال اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک اسلاف کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں میں ہے۔

اگر کوئی پوچھے کہ اجماع کی کیا کیفیت ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ان آیات اور احادیث کو بھی دیکھا ہے وہ ہیں ویسے ہی ان کو رکھا ہے حالانکہ ان میں آسمانوں میں بلندی کا، فوقیت کا اور اشیاء کا اللہ کی طرف اوپر چڑھنے اور اللہ کی طرف سے نیچے اترنے کا ذکر تکرار کے ساتھ ہے اور ان کے خلاف ان سے کوئی بات منقول نہیں۔

اسی لئے شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ کہا کہ ملف اس پر متفق ہیں تو ساتھ میں یہ بھی کہا کہ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ آسمان میں نہیں ہیں یا یہ کہ اللہ زمین میں ہیں یا یہ کہ اللہ نہ کائنات میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ متصل ہیں اور نہ جدا ہیں یا یہ کہ ان کی طرف کسی اشارہ نہیں ہو سکتا۔)

نہ کہتے ہیں

1۔ علامہ شاکن خود بھی مغالطہ میں مبتلا ہیں اور دوسروں کو بھی مغالطہ دیتے ہیں:

علامہ ابن جوزی ضلی رحمۃ اللہ علیہ دفع شبهة التشبيہ میں لکھتے ہیں:

وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوى على الشيء انما يستوى عليه ذاته۔ قال ابن حامد الاستواء معاسة و صفة لذاته والمراد به القعود (بحواله العقيدة و علم الکلام ص 236) (ترجمہ: متأخرین حناہ میں سے پچھلوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے اور کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کر کے ایسا سمجھا کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء ماست کہ یعنی ایک دوسرے کو چھوئے کو کہتے ہیں اور (استواء) اللہ کی ذات کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھا ہے۔)

اثبات اللہ عزوجل کے محشی نے لکھا

صرح جمع من اهل السنة بلفظة بذاته في اثبات الاستواء ومنهم عثمان الدارمي (280ھ) و محمد بن ابی شیبہ (297ھ) و ابن زید القيروانی (386ھ) و ابو نصر المحزبی (444ھ) فی کتاب الابانۃ فانہ قال واثبتنا کالثوری و مالک و الحما مدین و ابن عیینہ و ابن المبارک و الفضیل و احمد و اسحاق متفقون علی ان الله فوق العرش بذاته و ان علمه بكل مکان۔ و غیر ہم کثیر من اهل السنة رحمهم الله (ص 91)

(ترجمہ: اہل سنت (یعنی سلفیوں) کی ایک جماعت نے استواء کے اثبات میں بذات کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ ان میں عثمان دارمی (280ھ)، محمد بن ابی شیبہ (297ھ)، ابن زید قیروانی (386ھ) اور ابو نصر مجری (444ھ) ہیں۔ ابو نصر مجری نے کتاب الابانۃ میں کہا کہ ”ہمارے امیر یعنی شعیان ثوری، مالک، حماد بن زید اور حماد بن سلمہ شعیان بن عیینہ، ابن مبارک، فضیل، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کا اس اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش کے اوپر ہیں اور ان کو ہر مکان کا علم ہے

اور بہت سے اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا ان سے اختلاف ہے۔“)

2- محشی نے جن چند حضرات کا نام لیا ہے ان کے درمیان بڑا زبانی فاصلہ ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ بعد والوں نے محض تقلید کے طور پر پہلے والے کی بات لے لی اور مذکور محدثین کی طرف نسبت فرضی و اختراقی ہے۔ پہلے والے نے یہ لفظ کہاں سے لیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے محض قیاس سے کام لیا۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ ذہبی جو کہ ابن حمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی رہے ہیں اذ۔ یعنی ابن عمار کا قول بل نقول ہو بذاتہ علی العرش و علمہ محیط بكل شیء (یعنی ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور ان کے علم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے) نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قولك بذاته من كيمسك (یعنی بذاتہ کا لفظ بخجی ابن عمار نے اپنی عقل سے نکالا ہے۔) (اهل السنة الاشاعرة ص 58)

اذا اسماعیل بن محمد بھی کہ حالات میں لکھتے ہیں۔

قلت الصواب الكف عن اطلاق ذلك اذ لم بات فيه نص ولو فرضنا ان المعنى صحيح فليس لنا ان نتفوه بشئ لم ياذن به الله خوفا من ان يدعل القلب شئ من البعده (اهل سنة الاشاعرة ص 58)

(ترجمہ: صحیح بات یہ ہے کہ بذاتہ کے لفظ کا استعمال ہی نہ کریں کیونکہ یہ نص میں وارد نہیں ہوا اور اگر ہم فرض کر لیں کہ بذاتہ کا معنی درست ہے تب بھی ہم ایسا لفظ نہ سے نہ نکالیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے نہیں دی تا کہ دل میں بدعت داخل نہ ہو۔)

3- علو ذاتی کا مطلب ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات یعنی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس کے بارے میں جو جو الہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس میں یہ الفاظ اہم ہیں وغیرہم کثیر من اهل السنة (یعنی بہت سے سلفی بذات کو ذکر نہیں کرتے)۔ اگر وہ بذات کو دل سے مانتے ہیں زبان سے نہیں کہتے تو دوسروں کو ان کے



عقیدے کا علم کیے ہوگا اور اگر اعلائیہ نہیں کہتے چھپ کر کہتے ہیں تو یہ تیرہ ہے۔ اب ایک تیسری شق رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ بڑائی کی قید کو مانتے ہی نہیں۔ اس صورت میں خود سلفیوں کا بھی اجماع و اتفاق کہاں رہا جس کا علامہ شیعین بڑے زور کے ساتھ دوغی کرتے ہیں۔

4- ایک حدیث میں جو یہ ہے کہ باندی نے کہا اللہ تعالیٰ آسمان میں (یعنی آسمان پر) ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے کبیر نہیں فرمائی اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے درست اور حتمی نہیں کیونکہ:

(i) اس حدیث میں ذات کی قید کچھ مذکور نہیں ہے۔

(ii) قرآن پاک میں ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (سورہ انعام: 3) (وہ اللہ آسمانوں پر بھی ہے اور زمین پر بھی ہے) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کسی مفت یا تجلی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے آسمانوں پر ہونے کو مراد لیا ہے۔ اسی مفت یا تجلی کے اعتبار سے اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں پر بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں یعنی ہر جگہ ہیں تو یہ بھی غلط نہیں ہے۔

5- جو شخص اس پر زور دے کہ اللہ تعالیٰ اس کو علم حاصل کرنے کی فرصت نہ ملتی ہو یا یہ کہ اس کی عقل و سمجھ کم ہے اس سے اس کی سمجھ کے مطابق بات قبول کر لی جاتی ہے جب کہ صاحب علم اور دانش مند سے وہ بات قبول نہیں کی جاتی۔ دیکھئے باندی نے جو جواب دیا کہ اللہ آسمان میں ہیں (فی السماء) حالانکہ سلفیوں کے اعتبار سے بھی دیکھیں تو یہ جواب بھر بھی ناقص ہے کیونکہ صحیح جواب تو یہ ہوتا کہ اللہ عرش کے اوپر ہیں جب کہ لا علم باندی کے فی السماء کہنے سے اس کی مراد یہ ہو سکتی تھی کہ اللہ آسمانوں کے اندر ہیں یا آسمانوں کے اوپر ہیں یا محض بلندی پر ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی معنی بھی وہ نہیں ہے جو سلفیوں کے لیے دلیل بن سکے۔

ایک اور حدیث جو بخاری اور مسلم میں مذکور ہے اس میں ہے کہ ایک شخص جس

نے نا فرمائی میں زندگی گزار رہی تھی جب اس کی موت کا وقت آیا تو (اپنی پچھلی زندگی کو یاد کر کے اس پر اللہ کے خوف کا بہت زیادہ غلبہ ہوا اور آخرت کے انجام سے بہت خوفزدہ ہوا اور اس نے اپنی نا اہلی سے یہ خیال کیا کہ دوبارہ اٹھنا اس صورت میں ہوگا جب لاش کو سمجھ و سالم فہم کیا جائے اور اگر اس کو جلا کر رکھا کر دیا جائے اور راہ کو نکھیر دیا جائے تو پھر دوبارہ اٹھنا نہ ہوگا۔ اسی خیال سے) اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا کر رکھا کر دینا، پھر تم میری اس راہ میں سے آدمی تو کہیں خشکی میں نکھیر دینا اور آدمی کہیں دریا میں بہا دینا (تا کہ میرا کہیں نشان بھی نہ رہے اور میں جزا و سزا کے لیے دوبارہ زندہ نہ کیا جاؤں۔ اس نے کہا کہ میں ایسا گناہگار ہوں کہ) اللہ کی قسم اگر خدا نے مجھے پکڑ لیا تو وہ مجھے ایسا سخت عذاب دے گا جو دنیا جہان میں کسی کو بھی نہ دے گا۔ جب وہ مر گیا تو اس کے بیٹوں نے اس کی وصیت پر عمل کیا۔ (جلا کر اس کی راہ کچھ ہوا میں اڑادی اور کچھ دریا میں بہادی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دریا کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود راہ کے تمام اجزاء کو جمع کر دیا اور زمین کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود تمام اجزاء کو جمع کر دیا) (اللہ تعالیٰ نے اس کو دوبارہ زندہ کیا) پھر اس سے پوچھا تو تو ایسا کیوں کیا؟ اس نے عرض کیا کہ اسے میرے مالک تو خوب جانتا ہے کہ تیرے ڈر سے ہی میں نے ایسا کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس بندے کو (اس کی خدا خونی اور آخرت کے خوف کی وجہ سے) بخش دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکور شخص نے یہ خیال کیا تھا کہ جلا کر رکھ کر دیئے اور راہ کو نکھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت نہ ہوگی۔ یہ عقیدہ و خیال منطقی اور گمراہی تھا لیکن کم سمجھ اور کم علم شخص سے اللہ تعالیٰ نے اس پر مؤاخذہ نہیں فرمایا بلکہ اس کی خدا خونی کو دیکھ کر اس کو معاف کر دیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقوم نقصت عقولهم كذا كثر الصبيان والمعتوهين والفلاحين والارقاء وكثير يزعمهم الناس انهم لا بأس بهم واذ نفع حالهم عن الرسوم بقوا

لا عقل لهم فاولئك يكتفى من ايمانهم مثل ما اكتفى رسول الله ﷺ من الحاربة السوداء سالها ابن الله فاشارت الى السماء (حجة الله البالغه ص 117 حصه اول) (ترجمہ: اور کچھ لوگ کم عقل ہیں جیسے اکثر بچے اور کم عقل لوگ اور کسان اور باندی غلام۔ ان میں سے بہت سوں کے بارے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک لوگ ہیں لیکن جب ان لوگوں کے حال کی تحقیق کی جاتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ رسوم و رواج سے ہٹ کر یہ لوگ عقل سے بالکل خالی ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کے ایمان پر اس طرح سے اکٹھا کیا جاتا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب جہنم باندی سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہیں تو اس کے اس جواب پر کہ اللہ آسمان میں ہیں اکٹھا کیا (اور فرمایا کہ یہ مومن ہے)۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ابن تیمیہ، ابن قیم، عینی، خلیل ہراس اور عطاء اللہ حنیف صاحبان جو کہ بڑے علامہ ہیں ایسا عقیدہ رکھتے اور ایسی دیت کرتے تو کیا ان کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جاتا جیسا کہ حدیث میں مذکور شخص کے ساتھ کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

فاهل السنة يؤمنون بما اخبر به سبحانه عن نفسه من انه مستو على عرشه بائن من خلقه بالكيفية التي يعلمها هو جل شانه كما قال مالك وغيره الاستواء معلوم والكيف مجهول۔ واما ما ينسب به اهل التعطيل من ايراد اللوازم الفاسدة على تقرير الاستواء فهي لا تلزمنا لاننا لا نقول بان فوقيته على العرش كقوة المخلوق على المخلوق۔

ان قصاری ما يقوله المتحذلق منهم في هذا الباب ان الله تعالى كان ولا مكان ثم خلق المكان و هو الآن على ما كان قبل خلق المكان۔

فماذا يعني هذا المنحرف بالمكان الذي كان الله ولم يكن؟ هل يعني به تلك الامكنة الوجودية التي هي داخل محيط العالم؟ فهذه امكنة حادثه و

نحن لا نقول بوجود الله في شيء منها الا لا يحصره ولا ي محیط به شيء من مخلوقاته۔ و اما اذا اراد بها المكان العدمي الذي هو خلاصه محض لا وجود فيه فهذا لا يقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عديم۔ فاذا قيل ان الله في مكان بهذا المعنى كما دلت عليه الآيات و الاحاديث فاي محذور في هذا؟ بل الحق ان يقال كان الله ولم يكن شيء قبله ثم خلق السماوات والارض في ستة ايام و كان عرشه على الماء ثم استوى على العرش۔ ثم هنا للترتيب الزمني لا لمحض العطف (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس..... ص 82، 81) ففي هذه الآية۔ هو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يخبر عن نفسه سبحانه بانه هو وحده الذي خلق السماوات والارض يعني او جدهما على تقدير و ترتيب سابق في مدة ستة ايام ثم علا بعد ذلك و ارتفع على عرشه لتدبير امور خلقه و هو مع كونه فوق عرشه لا يهيب عنه شيء من العالمين۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس..... ص 85) (ترجمہ: اہل السنۃ و الجماعۃ یعنی سلفی اس پر ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بتایا کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور اس کی کیفیت صرف وہ خود ہی جانتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ نے کہا تھا کہ استواء معلوم ہے اور کیفیت مجهول ہے۔ اس بات پر اہل تعطیل جو بگڑا مچاتے ہیں کہ اس پر یہ یہ فاسد لازم پیش آتے ہیں تو وہ ہم پر لازم نہیں آتے کیونکہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ کی عرش پر فوقیت ایسی ہے جیسا کہ کسی مخلوق کی فوقیت کسی دوسری مخلوق پر۔

استواء کے بارے میں جو زیادہ سے زیادہ یہ شبہی بگھارنے والے کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ تھے اور کوئی مکان نہ تھا۔ پھر اللہ نے مکان پیدا کیا لیکن اللہ اب بھی وہاں ہیں جہاں مکان کی تخلیق سے پہلے تھے۔

یہ تحریف کرنے والے اس مکان سے کیا مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہوتے

1- علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ان الله تعالى مستو على العرش و ان كان عز وجل اكبر من العرش وغير العرش و لا يلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه وتعالى اعظم من كل شيء و اكبر من كل شيء و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور یہ لازم نہیں کہ عرش اللہ کا احاطہ کئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر شے سے بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ پر لپیٹے ہوں گے)۔

مولانا عطاء اللہ حنیف نے ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کی:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔“ (حیات شیخ

الاسلام ابن تیمیہ حاشیہ ص 429)

علامہ غلیل ہراس لکھتے ہیں:

لا يعلم كيفية ذاته وصفاته الا هو سبحانه (شرح العقيدة الواسطية ص 22)  
(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی اور نہیں جانتا)

ابن تیمیہ اور غلیل ہراس کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت انسانوں کو معلوم نہیں لیکن یہاں غلیل ہراس یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بڑا حجم ہے جو عرش کے اوپر خلا میں پایا ہوا ہے جس کو لامکان سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

2- صحیح بخاری کی ایک حدیث میں ہے کان الله و لم يكن شيء قبله و كان عرشه على الماء ثم خلق السموات و الارض (یعنی ایک وقت تھا کہ اللہ

ہوئے کسی وقت میں نہ تھا۔ کیا اس سے ان کی مراد وہ وجودی مکانات اور جگہیں ہیں جو عالم کے محیط کے اندر ہیں؟ تو یہ مکانات تو حادث ہیں اور ہم اس کے قائل نہیں کہ اللہ کا وجود ان میں سے کسی مکان میں ہے کیونکہ کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصر اور احاطہ نہیں کر سکتی۔

اور اگر وہ معدوم مکان مراد لیتے ہیں جو محض خلا تھا اور جس میں کچھ موجود نہ تھا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ نہ تھا پھر اللہ نے اس کو پیدا کیا کیونکہ حدیث ہے ہونے کی وجہ سے تخلیق کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اسی مکان میں ہیں جیسا کہ آیات و احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں تو اس کو ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟ بلکہ حق یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ پھر اللہ نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور پانی پر اللہ کا حشر تھا پھر اللہ نے عرش پر استواء کیا۔ اور ثم یہاں ترتیب زمانی بتانے کے لیے ہے جنس عطف کے لیے نہیں ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ اپنے بارے میں بتاتے ہیں کہ تمہا وہی ہیں جنہوں نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر اس کے بعد وہ اپنے عرش پر بلند ہوئے تاکہ اپنی مخلوق کی تدبیر کریں اور عرش کے اوپر ہونے کے باوجود ان سے کائنات کا کوئی ذرہ چھپا ہوا نہیں ہے۔)

ہم کہتے ہیں

علامہ غلیل ہراس کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ عرش کے اوپر جو خدا ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اس میں موجود ہے اور چونکہ وہ غلام غیر مخلوق ہے اس لیے اس میں اللہ کی ذات کے موجود ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کے اندر موجود ہیں یا مخلوق میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ لیکن علامہ کی یہ بات مندرجہ ذیل وجوہ سے غلط ہے۔

نصوص میں بس اتنی بات مذکور ہے۔ اس کا ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم و کائنات کے اوپر تھی یا کہاں تھی اور اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ عرش پر استواء الہی ہے یا صفاتی ہے یا تجلیاتی ہے۔ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذات کا استواء مائیں تو یہ علامہ شمیم کی ذکر کردہ بات (کہ اللہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں) سے باطل ہے اس لیے ممکنہ صورتیں صرف دو ہیں کہ استواء صفاتی ہو یا تجلیاتی ہو۔

تعالیٰ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ (یعنی نہ خلا تھا نہ کچھ اور۔ مطلب یہ ہے کہ صرف اللہ ہی ہیں جو ہمیشہ ہمیش سے ہیں۔ باقی جو کچھ ہے اس کا وجود بعد میں ہوا ہے) پھر ایک وقت ہوا کہ اللہ نے ایک خلا پیدا کیا۔ اس خلا میں یا تو پہلے اپنی اپنی جس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا یا وہ ہوا سے بھی خالی تھا۔ پھر اس خلا میں پانی بنایا۔ اس خلا کے اطراف میں عرش کو پیدا کیا اور اس وقت خلا میں پانی تھا اور عرش پانی پر تھا (اس پانی کی حقیقت کا علم صرف اللہ کو ہے) پھر اللہ تعالیٰ نے عرش کے نیچے خلا میں موجود پانی سے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔

ترغی کی ایک حدیث میں ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارے رب کہاں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے کان فی عماء ماتحتہ ہواء وما فوقہ ہواء وخلق عرشہ علی الماء۔

اس حدیث کا ظاہری ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلا میں تھے اور ان کے اوپر نیچے ہوا تھی۔ (یہ معنی بھی بن سکتا ہے کہ اوپر اور نیچے ہوا نہ تھی) لیکن چونکہ علامہ شمیم کی وضاحت اوپر گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے ہیں اور اوپر کی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلا کا وجود بعد میں ہوا اس سے پہلے تو خلا بھی نہ تھا۔ لہذا ظاہری ترجمہ چھوڑ کر ایسا ترجمہ کرنا ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی شان میں ہو۔ وہ یہ ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے سوال سے مراد یہ معلوم کرنا تھا کہ عالم کے ساتھ جو تعلق اللہ تعالیٰ کو اب ہے عالم کی تخلیق سے پہلے وہ تعلق کس کے ساتھ تھا؟ اس کے جواب میں فرمایا کہ عالم کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو یہ تعلق اپنے پیدا کئے ہوئے خلا کے ساتھ تھا۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ایک خلا کو پیدا کیا اور اپنے عرش کو پیدا کر کے اس کے ذریعہ سے اس خلا کا گھیراؤ کیا۔ پھر اس خلا میں جو عرش کے گھیراؤ کے اندر تھا آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔ اس کے بعد اپنی مخلوق کی تدبیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استواء کیا۔

باب: 9

## فصل 1

## اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ

## تعارف

قرآن پاک اور حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے راضی ہونے، غصہ کرنے، رحمت کرنے اور ہنسنے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیت ہے جو آدمی کے اندر پیدا ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے آدمی دوسرے کے ساتھ مہربانی یا نفی کا معاملہ کرتا ہے۔ یہ معاملہ اس کیفیت کی غایت کہلاتا ہے۔ سلفی حضرات دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ الفاظ ذکر ہوئے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے اندر بھی مختلف کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں اور ان الفاظ سے یہی نفسی تغیرات و کیفیات مراد ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ و ماترید یہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں اور امت کے سواواً عظیم ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ تغیرات حادث ہیں اور کوئی حالت جو حادث ہو قدیم ذات کو لاحق نہیں ہوتی لہذا ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کا حقیقی مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے، ہم اس کے در پے نہیں ہوتے۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات ذاتیہ ہیں یا صفات فعلیہ ہیں۔ ان کے متاخرین کہتے ہیں کہ اصل بات تو وہی ہے جو حقدمین کہتے ہیں البتہ عوام کو گمراہوں سے بچانے کے لیے ہم ان کا اللہ تعالیٰ کے لاحق معنی کر دیتے ہیں۔ مثلاً خوش ہونے کا مطلب ہے اچھی جزا دینا اور غصہ کرنے سے مراد ہے سزا دینا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام کرنا، آسمان دنیا پر نازل ہونا اور میدان حشر میں اللہ

تعالیٰ کا آنا یہ بھی سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ ہیں۔ بحر سلفی کہتے ہیں کہ ان کا جو معنی انسان کے لیے ہے وہی اللہ کے لیے بھی ہے اور اللہ تعالیٰ ان افعال سے متصف ہوتے ہیں یعنی وہ حرکت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں اور حروف و آواز کے ساتھ گفتگو اور کلام کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماترید یہ صفت کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ رہیں دوسری صفات فعلیہ مثلاً غصہ کرنا، خوش ہونا اور رحم کرنا وغیرہ تو اشاعرہ و ماترید یہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے بلکہ ان کے حقدمین ان کو بطور صفات کے مانتے ہیں لیکن ان کی حقیقت کو اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور ان کے متاخرین اللہ تعالیٰ کے شایان شان کوئی معنی کرتے ہیں۔

## سلفیوں کے موقف کی تفصیل

علامہ شیعین صفات فعلیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

الصفات الفعلية هي الصفات المتعلقة بمشيتته وهي نوعان:

صفات لها سبب معلوم مثل الرضى فانه عز وجل اذا وجد سبب الرضى رضى كما قال تعالى ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفور ان تشكروا يرضه لکم

وصفات ليس لها سبب معلوم مثل النزول الى السماء الدنيا حين يقضى ثلث الليل الآخر

ومن الصفات ما هو صفة ذاتية و فعلية باعتبارين۔ فالکلام صفة فعلیة باعتبار آحادہ لکن باعتبار اصلہ صفة ذاتیة لان الله لم یزل ولا یزال متکلماً لکنہ يتکلم بما شاء متى شاء كما سیاتی فی بحث الکلام ان شاء الله تعالیٰ۔ اصطلح العلماء رحمهم الله ان یسموا هذه الصفات الصفات الفعلیة لانها

من فعله سبحانه و تعالیٰ ولها ادلة كثيرة من القرآن مثل

وحاء ربك والملك صفا صفا (سورہ نحر: 22)





ہے یعنی نفسی کیفیت مراد ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا مراد ہو۔ اس کا وہ انکار کرتے ہیں اور اس کے حقیقی معنی کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔

آگے ہم سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ کی جو تفصیل ہے اس کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں ذکر کرتے ہیں۔ اور چونکہ یہ امور حادث ہیں تو آخر میں ہم اس پر بھی ایک فصل قائم کریں گے کہ آیا حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم کے ساتھ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

باب: 9

فصل: 2

## آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول

حدیث میں وارد ہے کہ جب رات کا ایک تہائی حصہ باقی رہ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہے کوئی دعا کرنے والا کہ میں اس کی دعا قبول کروں، ہے کوئی مجھ سے سوال کرنے والا کہ میں اس کو دوں، ہے کوئی مجھ سے بخشش طلب کرنے والا کہ میں اس کو بخش دوں (بخاری و مسلم)

اشاعرہ و ماترید یہ جو اصل اہل سنت ہیں ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہیں کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوں یا اتریں لہذا آسمان دنیا کی طرف نزول ان کی ایک صفت ہے جس کی حقیقت کو ہم نہیں جانتے بس اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اترنے کا نگاہری معنی لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت آسمان دنیا پر اترتے ہیں۔

علامہ شمسین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

نزولہ تعالیٰ حقیقی ..... اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہے۔

بہذا یثبت لکل انسان قرأ هذا الحديث ان المراد بالنزول نزول الله نفسه ولا يحتاج ان نقول بذا، ما دام الفعل اضيف اليه فهو له لكن بعض العلماء قالوا ينزل بذا انه لانهم لجأوا الى ذلك لان هناك من حرفوا الحديث وقالوا الذي ينزل امر الله (شرح العقيدة الواسطية ص 260)۔

(ترجمہ: ہر اس شخص پر جس نے یہ حدیث پڑھی واضح ہو گیا کہ نزول خود اللہ کی

اپنے رسالہ عرشہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ نزول سے اللہ تعالیٰ کا عرش خالی نہیں ہوتا کیونکہ عرش پر استواء کے دلائل بھی محکم ہیں اور خود یہ نزول کی حدیث بھی محکم ہے اور اللہ عزوجل کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استواء کی نفی کو بھی محکم باقی رکھیں اور نزول کی نفی کو بھی محکم باقی رکھیں اور ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور (ساتھ ساتھ) آسمان دنیا پر نازل بھی ہوتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہوئی نہیں بلکہ عرش سے بھی اوپر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عرش تو اللہ کی ذات سے خالی ہے۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ آسمان دنیا پر نزول سے ان کا عرش ان سے خالی نہیں ہوتا کچھ عجیب سی بات ہے۔

علامہ شیعین قصیدہ نوہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

یحب ان نعلم ان نزول اللہ الی السماء الدنیا لا یعنی انه یزول وصفہ بالعلو فهو نازل عال عزوجل لان اللہ لیس کمثلہ شیء فی جمیع صفاتہ ولكن هل یخلو منه العرش لان الاستواء لیس صفة ذاتیة او لا یخلو منه العرش؟ فی هذا ثلاثة اقوال لاهل العلم القول الاول یقول یخلو منه العرش والقول الثانی یقول لا یخلو منه العرش والثالث التوقف۔

هل اذا نزل ینفی عنه العلو؟ الحواب، لا یسکن لان العلو صفة ذاتیة والصفة الذاتیة لازمة لا ینفک اللہ عنها۔ هل یخلو منه العرش لان الاستواء علی العرش صفة فعل یفعلها متی شاء۔ نقول فی المسئلة ثلاثة اقوال للعلماء۔ فمنهم من قال نعم یخلو منه العرش ومنهم من قال لا وهذا الثانی اختیار شیخ الاسلام ابن تیمیہ انه لا یخلو منه العرش واللہ علی کل شیء قدہر فیکون

ذات کا نزول ہے اس لئے اس کے ساتھ بذاتہ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ جب تک فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو نزول اللہ ہی کا ہے لیکن بعض علماء نے یہ قید لگائی اور کہا وہ بذاتہ نازل ہوتا ہے۔ وہ اس لفظ کے لگانے پر اس وجہ سے مجبور ہوئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے حدیث میں تحریف کی اور کہا کہ اللہ نہیں اترتا بلکہ اللہ کا امر اترتا ہے۔

علامہ شیعین مزید لکھتے ہیں:

اما الاستواء علی العرش فهو فعل لیس من صفات الذات ولیس للاحق۔ فیما أری، ان تکلم هل یخلو منه العرش او لا یخلو بل نسکت کما سکت عن ذلك الصحابة رضی اللہ عنہم واذ کان علماء اهل السنة لهم فی هذا ثلاثة اقوال: قول بانہ یخلو، وقول بانہ لا یخلو، وقول بالتوقف۔

وشیخ الاسلام۔ رحمہ اللہ۔ فی الرسالة العرشیة یقول انه لا یخلو منه العرش لان ادلة استواءه علی العرش محکمة والحديث هذا محکم، واللہ عزوجل لا تقاس صفاتہ بصفات الخلق فیجب علیہ ان ینقی نصوص الاستواء علی احکامہا ونص النزول علی احکامہا ونقول هو مستو علی عرشہ، نازل الی السماء الدنیا۔ (شرح العقیدة الواسطیة للعظیمین 261)

(ترجمہ: استواء علی العرش فعل ہے صفت ذات نہیں۔ اور میری رائے ہے کہ ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم اس پر بات کریں کہ آسمان دنیا کی طرف نزول سے کیا عرش اللہ سے خالی ہو جاتا ہے یا خالی نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اسی طرح سکوت کرنا چاہئے جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں سکوت کیا۔

اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے علماء کے اس کے بارے میں تین قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول یہ ہے کہ توقف کیا جائے۔

نازلا الی السماء الدنيا وهو علی عرشه لان الله لا يشبهه شیء حاو منهم من قال بل تتوقف او نسکت

والصواب عندی ان نسکت ولا تتکلم بهذا اطلاقا لان هذا لو کان التفصیل فیه خیر لکان الصحابة اول من یسأل الرسول علیه الصلاة والسلام فالصواب ان نسکت عن هذا وان نعرض عنه (شرح القصيدة النونية ص 306 جلد 2)

(ترجمہ: ہمارے لئے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان دنیا کی طرف نزول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علو کا وصف ختم ہو جاتا ہے۔ وہ عالی بھی ہیں اور نازل بھی ہیں کیونکہ ان کی تمام صفات میں کوئی شے ان کی مثل نہیں۔ لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ صفت ذاتی نہیں ہے؟ یا عرش خالی نہیں ہوتا؟ اس بارے میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے اور کچھ کا قول ہے کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول توقف کرنے کا ہے۔

پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں تو کیا ان سے علو کی صفت ختم ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ علو یعنی سب کے اوپر ہونے کی صفت تو صفت ذاتی ہے جو اللہ کے لئے لازمی ہے۔ اور اللہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ ایک اور سوال یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے ان کا عرش خالی ہو جاتا ہے؟ یہ سوال اس وجہ سے پیدا ہوا کہ استوا علی العرش صفت فعل ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ ہاں عرش خالی ہو جاتا ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں عرش خالی نہیں ہوتا۔ یہ دوسرا قول شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اختیار کردہ ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہیں لہذا وہ اپنے عرش پر قائم رہتے ہوئے آسمان دنیا پر نازل بھی ہیں کیونکہ (مخلوق میں تو تناسل اور محال کا ثبوت جائز نہیں لیکن اللہ تعالیٰ تو سب سے انوکھے

ہیں) اور کوئی مخلوق شے ان کے مشابہ نہیں ہے۔ کچھ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ہم توقف اور سکوت کو اختیار کرتے ہیں۔

علامہ شمیم کہتے ہیں کہ میرے نزدیک درست یہ ہے کہ ہم سکوت کریں اور اس بارے میں کچھ کلام نہ کریں کیونکہ اگر اس پر مزید تفصیل بہتر ہوتی تو سب سے پہلے اس کو صحابہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھتے۔ لہذا بہتر بات یہ ہے کہ ہم اس بارے میں سکوت کریں اور اس سے اعراض کریں۔

ہم کہتے ہیں

1- علامہ شمیم توقف اور سکوت کرنے کو درست کہتے ہیں جس کے مفہوم مخالف سے یہ مطلب نکلا کہ ان کے نزدیک شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی بات کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔

2- توقف اور سکوت کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ عرش کے خالی ہونے یا نہ ہونے میں سے آدمی کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے یا ترجیح تو دے سکتا ہے لیکن اسلاف سے کوئی نص نہ ہونے کی وجہ سے خاموش رہے اور علامہ شمیم نے اپنے قول کی دلیل میں اسی کو ذکر کیا ہے کہ اس بارے میں نص موجود نہیں ہے۔ جب اس بارے میں نص نہیں ہے تو پہلے دو قول کی بنیاد محض عقل و قیاس رہی اور محض عقل سے سلفی حضرات کسی عقیدہ کو ثابت نہیں مانتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اپنا موقع آتا ہے وہ لفظوں کے چکر میں الجھا کر محض عقل سے بھی عقیدہ بنا لیتے ہیں۔ سکوت اور توقف کرنے والوں کو چھوڑ کر ہم باقی دو قولوں کو دیکھتے ہیں:

1- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اس وقت عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراضات پڑتے ہیں۔

ا- چونکہ آسمان دنیا عرش کے پھیلاؤ سے بہت ہی چھوٹا ہے اور جہت تحت میں اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے برابر یا تقریباً برابر ہے اور باقی جہات میں جو اللہ کی ذات کی حد

نقل ہو جاتی ہے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کا نزول دائمی رہتا ہے۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تم پہلے اس بات پر ایمان لاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس خاص وقت میں نزول فرماتے ہیں۔ اور جب تم ایمان لے آئے تو اب تمہارے ذمہ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لیے تم یہ مت کہو کہ کیسے ہوتا ہے بلکہ محض یہ کہو کہ جب سعودی عرب میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ نازل ہوتے ہیں اور جب امریکہ میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو وہاں بھی اللہ تعالیٰ کا نزول ہوتا ہے اور جب فجر طلوع ہوتی ہے تو ہر جگہ کے حساب سے نزول کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جو اعتراض سلفیوں کے اختیار کردہ معنی پر پڑتے ہیں علامہ عثمانی وہ قرآن و حدیث یا الفاظ دیگر اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ ڈال دیتے ہیں۔ یہاں بھی اعتراض اس وجہ سے ہے کہ سلفیوں نے نزول کا یہ مطلب لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سیت عرش سے نیچے آسمان دنیا پر اتر آتے ہیں اور عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر سلفی متقدمین اشاعرہ و ماترید یہی کی طرح نزول کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہتے اور اس کی حقیقت معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے تو یہ اعتراض ہی نہ ہوتا۔ علامہ عثمانی نزول کے وقت عرش کے خالی ہونے نہ ہونے میں قصیدہ نوئیہ کی شرح میں توقف کو ترجیح دیتے ہیں لیکن عقیدہ واسطیہ کی شرح میں عرش کے خالی ہونے کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں اسی لیے وہ اس قول پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیتے ہیں حالانکہ وہ ابن تیمیہ سے یہ نقل بھی کرتے ہیں کہ عرش کے خالی نہ ہونے کے دلائل محکم ہیں۔ علامہ عثمانی لکھتے ہیں:

و شیخ الاسلام رحمہ اللہ فی الرسالة العرشية يقول: انه لا یخلو منه العرش لان ادلة استوائه علی العرش محكمة والحديث هذا محکم واللہ عزوجل لا تقاس صفاته بصفات العلق فیجب علینا ان نبقی نصوص

ہے وہ کسی انسان کو معلوم نہیں صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اس لئے آسمان دنیا پر نزول صرف اسی وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی ذات کا حجم و پھیلاؤ ہزاروں لاکھوں گنا کم ہو جائے اور ایسا اللہ تعالیٰ کے انجی ذات کو سکھانے سے ہو سکتا ہے۔

ii- اس صورت میں خالق مخلوق میں سما جاتا ہے اور اس کے لئے یا تو اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کرنے کو ماننا ہوگا یا خالق و مخلوق میں اتحاد ہو جانے کو ماننا ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہیں۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ ٹوٹا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مہاین اور علیحدہ ہیں۔

iv- یہ بات ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ رات کا تہائی حصہ دنیا میں پورے چوبیس گھنٹے گھومتا رہتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ آسمان دنیا پر رہیں اور عرش ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے خالی رہے۔

یہ اعتراض علامہ عثمانی کے سامنے آچکا ہے۔ اس لیے وہ اس کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

و اورد المتأخرون الذين عرفوا ان الارض كروية و ان الشمس تدور علی الارض اشكالا۔ قالوا كيف ينزل فی ثلث الليل۔ و ثلث الليل اذا انتقل عن المملكة العربية السعودية ذهب الی اور با و ما قاربها۔ أفیکون نازل لا دائما؟ فنقول: آمن اولاً بان الله ينزل فی هذا الوقت المعین۔ و اذا آمنت لبس عليك شیء وراء ذلك لا نقل كيف و كيف بل قل اذا كان ثلث الليل فی السعودية فאלله نازل و اذا كان فی امریکا ثلث الليل یكون نزول الله ابضا و اذا طلع الفجر انتهى وقت النزول فی کل مکان بحسبه۔ (شرح العقیبة الواسطیہ ص 261)

(ترجمہ: بعد کے لوگ جو جانتے ہیں کہ زمین گول ہے اور یہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے۔ بلکہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ وہ یہاں ایک اشکال لائے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تہائی رات رہنے پر کیسے نزول فرماتے ہیں کیونکہ تہائی رات جب سعودی عرب سے نکل ہوتی ہے تو یورپ اور اس کے قریب کے علاقوں میں

الاستواء علی احکامها ونص النزول علی احکامہ و نقول هو مستو علی عرشہ نازل الی السماء الدنيا والله اعلم بکيفية ذلك و عقولنا اقصر و ادنی و احقر من ان تحيط بالله عزوجل (شرح العقيدة الواسطية ص 261)

(ترجمہ: اپنے رسالہ عرشہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے دلائل محکم ہیں اور نزول کی حدیث بھی محکم ہے) (کہ نہ ان میں کسی تاویل کی گنجائش ہے اور نہ ان کے منسوخ ہونے کا کچھ اعتبار ہے) اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا لہذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استواء کی نصوص کو بھی محکم رکھیں اور نزول کی حدیث کو بھی محکم رکھیں (اور محکم کے طور پر ان پر عمل کریں) اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ (بیک وقت) اپنے عرش پر بھی مستوی ہیں اور آسمان دنیا پر بھی نازل ہیں، اور اللہ تعالیٰ نزول کی کیفیت کو خوب جانتے ہیں لیکن ہماری عقلیں اس سے کہیں حقیر و کمتر ہیں کہ وہ اللہ عزوجل کی باتوں کا احاطہ کر سکیں۔)

2- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں ان پر یہ اعتراض پڑتے ہیں۔

i- اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ میں اضافہ ماننا پڑے گا جو عرش سے لے کر آسمان دنیا تک پھیلا ہوگا اور اس پر مسلسل گھومتا رہے گا۔

ii- خالق کا ایک حصہ مخلوق میں سا جاتا ہے جس کیلئے اتحاد یا حلول کو ماننا پڑے گا۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ نوافی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مباین اور جدا ہیں۔

iv- یہ خیال کرنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ تو انوکھے ہیں ان پر کوئی محال لازم نہیں آتا لہذا یہ ممکن ہے کہ بیک وقت ان کی پوری ذات عرش پر بھی ہو اور ان کی پوری ذات آسمان دنیا پر بھی ہو کیونکہ یہ کھلاتا تقض ہے اور کسی نص میں یہ ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل تقاض ہے یا ہو سکتی ہے۔

## باب: 9

### فصل: 3

## اللہ تعالیٰ کا حرکت کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا

اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں دیا گیا۔ جو کچھ قرآن پاک اور احادیث میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں مذکور ہے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں ہے ذات کے بارے میں نہیں ہے۔ چچھے ہم بتا چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وہ افعال جن سے وہ خود متاثر ہوں مثلاً غضبناک ہونا، خوش ہونا، آنا، اترنا وغیرہ چونکہ وہ متغیر ہوتے ہیں یا متغیر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں اس لیے وہ ظاہری معنی میں اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہو سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل ہیں اور ان کو مزید کسی صفت کی حاجت نہیں ہے۔ ان صفات کی اصل کو حقد میں شاعرہ و ماتریدہ مانتے ہیں اور ان کے حق ہونے کو بھی مانتے ہیں لیکن ان کے معنی مراد کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ان سے وہی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔ آنا، جانا، چلنا پھرنا اور دوڑنا ان سب کا حاصل حرکت کرنا ہے۔

اس کے برعکس سلفی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں۔ اس کی مندرجہ ذیل مثالیں ہیں:

1- آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہوئے اور بعض کے نزدیک اس پر اپنی ذات سمیت بیٹھ گئے۔

2۔ رات کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور بعض سلفیوں کے نزدیک اس وقت اللہ تعالیٰ عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔

ان جن حضرات کے نزدیک آسمان دنیا پر نزول کے وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بھی رہتے ہیں ان کی اس بات پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پھیل کر آسمان دنیا تک پہنچ جاتی ہے اور حجر کا وقت ہوتے ہوئے پرواہ نہ سکر جاتی ہے۔ یہ بھی ایک حرکت ہے۔ لیکن کیا اللہ کے لیے حرکت کے لفظ کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اللہ تعالیٰ کے لیے حرکت کے لفظ کے استعمال میں سلفیوں کا اختلاف

قال ابن تیمیة رحمہ اللہ فی [درء التعارض 7/2] بعد أن ذکر کلام الدارمی والکرماتی فی إثبات الحركة، قال: صرح هؤلاء بلفظ "الحركة" وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحدیث من المتأخرین والمتأخرین، و ذکر حرب الکرمانی أنه قول من لقیه من أئمة السنة کأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهویه، و عبد الله بن الزبیر الحمیدی، وسعيد بن منصور، و قال عثمان بن سعید وغيره: (إن الحركة من لوازم الحياة فکل حی متحرك)، و جعلوا نفی هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات الذین اتفق السلف والأئمة علی تضليلهم وتبديعهم۔

وطائفة أخرى من السلفية: كنعیم بن حماد الخزاعي، والبخاري صاحب الصحيح، وأبي بكر بن عزیمة، وغيرهم کأبی عمر بن عبدالبر وأمثاله: يُثبتون المعنى الذي يثبت به هؤلاء، ويُستوون ذلك فعلاً ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ "الحركة" لكونه غير مانور۔ ا۔ (اثبات الحد لله حاشیہ ص 121)

(ترجمہ: حرکت کے اثبات میں دارمی اور کرمانی کا کلام ذکر کرنے کے بعد ان میں یہ لکھتے ہیں:

کچھ سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز ہے

ان حضرات نے حرکت کے لفظ کو راحت کے ساتھ ذکر کیا اور یہی سنت و حدیث کے متقدمین اور متأخرین ائمہ کا مذہب ہے۔ رب کرمانی نے ذکر کیا کہ ائمہ سنت میں سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی جیسے احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبداللہ بن زبیر حمیدی اور سعید بن منصور ان کا یہی قول ہے۔ عثمان بن سعید وغیرہ کا قول ہے کہ حرکت حیات کے لوازم میں سے ہے لہذا ہر ذی حیات حرکت کرتا ہے۔ ان حضرات نے ان صفات کی نفی کی نسبت جہم کی طرف کی جو صفات کی نفی کرتے ہیں اور جن کے گمراہ اور بدعتی ہونے پر سلف اور ائمہ کا اتفاق ہے۔

دیگر سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز نہیں فعل کہنا چاہئے

سلفیوں کا ایک دوسرا گروہ جس میں نعیم بن حماد خزاعی، امام بخاری، ابو بکر بن خزیمہ اور ابو عمرو بن عبدالبر وغیرہ ہیں یہ صفت حرکت کو ثابت تو مانتے ہیں لیکن اس کو فعل کہتے ہیں حرکت نہیں کہتے اور ان میں کچھ ایسے حضرات بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حرکت کے لفظ کو استعمال نہیں کرتے کیونکہ وہ منقول نہیں ہے۔

وقال ابن القيم رحمہ اللہ: أما الذین أسسوا عن الأمرین، وقالوا: لا نقول (بتحرك) وبتنقل، ولا نفی ذلك عنه، فهم أسعد الناس بالصواب والاتباع، فإنهم نطقوا بما نطق به النص، وسكتوا عما سكت عنه، و تظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما كانت الألفاظ التي سكت النص عنها مُحتملة محتملة لمعنيين: صحيح، وفاسد، كلفظ: (الحركة)، والانتقال، والجسم، والحيز، والجهة، والأعراض، والحوادث، والعلة، والتغير، والثركيب، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل، فهذه لا تقبل مطلقاً، ولا تُرد مطلقاً، فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينفها عنه، فمن أثبتها مطلقاً فقد أخطأ، ومن نفاها مطلقاً، فقد أخطأ، فإن معانيها منقسمة إلى ما



یمنع إثباتها لله، وما يجب إثباتها له، فإن (الانتقال) بُرأ به: انتقال الجسم، أو العرض من مكان هو مُحْتَاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه، وهذا يمتنع إثباته للرب تبارك وتعالى، وكذلك (الحركة): إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله، ويُراد بالحركة والانتقال: حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً۔

فهذا المعنى حق في نفسه، لا يبعد كون الفاعل فاعلاً إلا به، فنفى عن الفاعل نفى لحقيقة الفعل وتعطيل له، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتعلق بالمكان الذي قصد له، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه، وقد دلّ القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يحيي يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظل من الغمام والملائكة، وينزل كُلَّ ليلة إلى سماء الدنيا..... وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة، فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يحز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يحز إثباته له، وحركة الحي من لوازم ذاته، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور، فكل حي متحرك بالإرادة وله شعور، فنفي الحركة عنه كنفي الشعور، وذلك مستلزم نفي الحياة..... الخ (اثبات الحد لله حاشية ص 122)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ لوگ جو دونوں باتوں سے بچتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ ہم یہ قول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان سے ان کی نفی کرتے ہیں یہ لوگ درستی اور اصل اتباع پر ہیں کیونکہ یہ حضرات صرف وہ کچھ کہتے ہیں جو نص میں ہو اور جو نص میں نہ ہو اس سے سکوت کرتے ہیں۔ اس طریقے کی صحت اس وقت پوری واضح ہوتی ہے جب وہ الفاظ جو نص میں نہ آئے ہوں جمل ہوں اور دو معنی کا احتمال رکھتے ہوں ایک صحیح اور دوسرا فاسد مثلاً حرکت،

انتقال، جسم، چیز، جہت، اعراض، حوادث، علت، تغیر اور ترکیب کے الفاظ جو حق اور اصل دونوں مطلب رکھتے ہیں۔ تو یہ صفات نہ مطلقاً قبول کی جاتی ہیں اور نہ مطلقاً رد کی جاتی ہیں کیونکہ اللہ سبحانہ نے اپنے لئے ان اسمیات کو نہ تو ثابت کیا اور نہ اپنے سے ان کی نفی کی۔ اس لیے جن لوگوں نے ان کو اللہ تعالیٰ کیلئے مطلقاً ثابت کیا انہوں نے بھی لفظی کی اور جنہوں نے ان کی مطلقاً نفی کی انہوں نے بھی لفظی کی کیونکہ ان کے معانی دو قسموں میں منقسم ہیں ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات جائز نہیں اور دوسرے وہ جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کیلئے واجب ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ انتقال کے لفظ سے مراد جسم کا یا عرض کا انتقال ہے ایسے مکان سے جس کی احتیاج تھی ایسے مکان کی طرف جس کی اب احتیاج ہے۔ اللہ تعالیٰ کیلئے اس معنی کا اثبات (یعنی ایک جگہ سے جس کی پہلے حاجت تھی دوسری ایسی جگہ کی طرف منتقل ہونا جس کی اب ضرورت ہے۔ اس کا اثبات) محال ہے۔ اسی طرح حرکت کا لفظ کہ جب اس سے یہی مذکورہ بالا معنی مراد ہو تو اللہ تعالیٰ کیلئے اس کا اثبات محال ہے اور انتقال اور حرکت سے یہ معنی مراد ہوگا کہ غیر فاعل کی حالت سے فاعل کی حالت کی طرف حرکت کرنا۔ یہی معنی حق ہے۔ فاعل کا فاعل ہونا صرف اسی سے متصور ہے۔ لہذا فاعل سے اس معنی کی نفی اس سے حقیقت فعل کی نفی ہوگی اور قلیل ہوگی۔ کبھی حرکت اور انتقال سے اس سے عام تر معنی مراد ہوتا ہے یعنی وہ جو فاعل کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس مکان کے ساتھ متعلق ہو جس کا قصد کیا گیا ہے اور خود اس مکان میں فعل کو واقع کرنا مراد ہے۔ قرآن و سنت اور اجماع اس پر دلیل ہیں کہ اللہ سبحانہ قیامت کے دن آئیں گے اور اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کرنے کیلئے آئے ہیں اور اللہ تعالیٰ بادلوں اور فرشتوں میں اتریں گے اور قیامت سے پہلے اللہ تعالیٰ ہر ذات میں آسمان و دنیا کی طرف اترتے ہیں۔ یہ وہ افعال ہیں جو اللہ تعالیٰ خود میں نہیں ان جگہوں میں کرتے ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے اس حرکت و انتقال کی نفی کر کے جو مخلوق کے ساتھ خاص ہے اس حرکت و انتقال کی نفی جائز نہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مخلوق کے ساتھ منتقل حرکت و انتقال اللہ تعالیٰ کے ساتھ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کی طرف استواء کیا جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس سے اور زمین سے کہا کہ تم دونوں آؤ خواہ خوشی سے یا مجبوری سے۔ ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ افعال اس شخص کے ہوں جو ہم خارجی اشیاء کے نزول میں مشاہدہ کرتے ہیں حتیٰ کہ کہا جائے کہ اس کو لازم ہے کہ یہ ایک مکان کو خالی کرے اور دوسرے مکان کو بھر دے۔

تو اہل السنۃ والجماعہ نزول پر ایمان رکھتے ہیں کہ وہ رب تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے اس کیفیت پر جو اللہ نے چاہی۔ غرض وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نزول اور اترنے کو اس کے حقیقی معنی میں اسی طرح ثابت مانتے ہیں۔ جس طرح ان دیگر صفات کا حقیقی معنی میں اثبات کرتے ہیں جو قرآن و سنت میں ثابت ہیں اور اتنی بات پر رک جاتے ہیں۔

اس لئے سلفی حضرات نہ کیفیت بتاتے ہیں، نہ مثال بتاتے ہیں، نہ نفی کرتے ہیں اور نہ ہی اس کو بے معنی یعنی معطل چھوڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ اترتے ہیں (لہذا وہ حقیقی معنی میں اپنی ذات سمیت اترتے ہیں)۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیسے اترتے ہیں اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ جو چاہے کرتے ہیں اور وہ ہر چیز پر قادر ہیں)۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

وقوله في الآية التي بعدها وجاء ربك والملك صفا صفا.

لا يمكن حملها على معنى العذاب لان المراد محييه سبحانه يوم القيامة لفصل القضاء والملائكة صفوف اجلالا وتعظيما له وعند محييه تنشق السماء بالغمام كما افادته الآية الاخيرة. وهو سبحانه حيي وياتي وينزل ويدنو وهو فوق عرشه بائن من خلقه. فلهذه كلها افعال له سبحانه على الحقيقة دعوى اعجاز تعطيل له عن فعله واعتقاد ان ذلك المحي والمحي والاتبان من جنس محي المخلوقين واتيانهم نزوع الى التشبيه بقضى الى الانتكار والتعطيل۔ (شرح العقيدة الواسطية للحليل هراس ص 59)۔

(ترجمہ: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: اور آئے گا تیرا رب اور آئیں گے

مخصوص افعال کے لوازم میں سے نہیں ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے افعال کے لوازم میں سے ہیں اللہ سے ان کی نفی درست نہیں اور جو مخلوق کے ساتھ خاص ہوں اللہ تعالیٰ کیلئے ان ثابت جائز نہیں ہے اور زندہ کی حرکت اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے کیونکہ زندہ اور مردہ کے درمیان فرق ہی حرکت اور شعور سے ہوتا ہے۔ تو ہر زندہ ارادے سے حرکت کرتا ہے اور شعور رکھتا ہے۔ تو حرکت کی نفی شعور کی نفی کی مثل ہے اور شعور کی نفی حیات کی نفی کو مستلزم ہے)۔

خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں

يقول شيخ الاسلام رحمه الله في تفسير سورة الاخلاص: فالرب سبحانه اذا وصفه رسولہ بانہ ينزل الى السماء الدنيا كل ليلة وانه يدنو عشية عرفة الى الحجاج وانه كلم موسى في الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وانه استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض اني انا طوعا او كرها لم يلزم من ذلك ان تكون هذه الاعمال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الاعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر۔

فاهل السنة والجماعة يؤمنون بالنزول صفة حقيقية لله عزوجل على الكيفية التي يشاء فيثبتون النزول كما يثبتون جميع الصفات التي ثبتت في الكتاب والسنة ويقفون عند ذلك فلا يكتفون ولا يمشلون ولا ينفون ولا يعطلون ويقولون ان الرسول اخبرنا انه ينزل ولكنه لم يخبرنا كيف ينزل وقد علمنا انه فعال لما يريد وانه على كل شيء قدير (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس ص 10)

(ترجمہ: شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سورۃ اخلاص کی تفسیر میں لکھتے ہیں: جب اللہ کے رسول ﷺ اللہ تعالیٰ کا کوئی وصف بیان کریں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتے ہیں اور عرف کی شام کو حجاج کے قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے وادی الحنن کے بارگاہِ درخت والے حصہ میں کلام فرمایا۔

فرشتے صفیں باندھ کر۔ یہ ممکن نہیں کہ اس آیت کو عذاب کے آنے پر محمول کیا جائے کیونکہ اس سے مراد ہے قیامت کے دن اللہ سبحانہ فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے جلال اور تعظیم کے لیے صفیں باندھیں گے۔ اور اللہ کے آنے پر آسمان پھٹ پڑے گا جیسا کہ ایک دوسری آیت میں مذکور ہے۔ اور اللہ تعالیٰ آتے ہیں اترتے ہیں، قریب ہوتے ہیں حالانکہ وہ اپنے عرش کے اوپر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ یہ سب اللہ کے حقیقی افعال ہیں اس میں مجاز کا دعویٰ کرنا اللہ کے افعال کو معطل کرنا ہے۔ اور یہ عقیدہ رکھنا کہ یہ آنا مخلوق ہے اور مخلوق کے آنے کی جس سے ہے تشبیہ کی طرف کھینچتا ہے اور انکار و تعطیل کی طرف لے جاتا ہے۔

علامہ ظہیل ہر اس نے جس دوسری آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورہ فرقان کی آیت 25 ہے۔

يَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَ تَزُولُ السَّالِجَةُ تَزِيلًا

اور جس دن آسمان بادل سمیت پھٹ جائے گا اور فرشتے لگاتار اتارے جائیں گے (ترجمہ محمد جون گڑھی) مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان پھٹ جائے گا اور بادل سایہ گلن ہو جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جہاں ساری مخلوق جمع ہوگی حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہوگا۔

وَيَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ (الحاقة: 17)

اور تیرے پر دروگار کا عرش اس دن آٹھ فرشتے اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ (ترجمہ محمد جون گڑھی)

یعنی ان مخصوص فرشتوں نے عرش الہی کو اپنے سروں پر اٹھایا ہوا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجال فرمائے گا۔ (تفسیری حواشی مولانا یوسف صلاح الدین)

علامہ ظہیل ہر اس کی مذکورہ بالا عبارت اور آگے کی آیتوں کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ

سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن مخلوق میں فیصلہ کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ بذات خود فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جلوہ فرما ہوں گے اور فیصلوں کے لیے زمین پر رکھے گئے عرش پر نزول اجال فرمائیں گے۔

ہم کہتے ہیں

1- سلفیوں نے یہاں بھی ایک بڑی غلطی کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ میدان حشر بھی اللہ کی مخلوق اور عالم کا ایک حصہ ہے جب کہ عرش الہی تو عالم کی آخری حد دانتا ہے۔ مذکورہ بالا باتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور جو سلفیوں کے بقول اپنی مخلوق سے مباین ہیں وہ اپنی ذات سمیت زمین پر اتر آئیں گے۔ یہ تو عالم میں حلول ہوا۔

2- پھر زمین پر جو عرش رکھا جائے گا وہ اصل عرش سے تو ظاہر ہے بہت چھوٹا ہوگا کیونکہ سلفیوں کے بقول قیامت کے دن زمین تو اللہ کی مٹھی میں ہوگی۔ تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت اس انتہائی چھوٹے عرش پر جو شاید اصل عرش کے مقابلہ میں ایک ذرہ ہی ہوگا جب نزول اجال فرمائیں گے تو کیا اس پر بیٹھیں گے اور فیصلے کریں گے۔ اگر اس پر بیٹھیں گے تو عقل سلیم کہتی ہے کہ ایک انتہائی بڑا حجم ایک ذرے پر بیٹھیں سہا سکتا۔ اور جو سلفی اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت اپنے عرش پر بیٹھے ہیں اور عرش کی چار انگلی بھی باقی نہیں بچتی تو ان کے نزدیک کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس ذرے پر بیٹھیں گے؟

الاکبر لملا علی الفاری ص 37-35)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ایک صفت کلام بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جو ان کی ازلی صفت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جو کوئی دوسرے کو کوئی حکم دیتا ہے یا کسی چیز سے منع کرتا ہے یا کسی کو کوئی خبر بتاتا ہے تو وہ اس سے پہلے اپنے دل میں اس کا مضمون پاتا ہے پھر وہ اس مضمون کو زبانی عبارت سے یا تحریر سے یا اشارہ سے بیان کرتا ہے۔ کلام کی صفت علم کی صفت سے جدا ہے کیونکہ ہر اوقات انسان (غلط بیانی سے) ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس سے وہ لاعلم ہو بلکہ کبھی وہ بات اس کے علم کے مخالف ہوتی ہے۔ اس کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں۔ اس پر یہ (دو) دلیل ہیں۔

1- قرآن پاک میں ہے:

وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ۔

(ترجمہ: وہ اپنے دل میں کہتے ہیں کہ جو ہم کہتے ہیں اس پر اللہ ہمیں عذاب کیوں نہیں دیتا)۔

2- رسول اللہ ﷺ کی وفات پر خلافت کے مسئلہ کو سلجھانے کے لیے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ حقیقہ بنی ساعدہ پہنچے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ راستہ میں انہی زورت فی نفسی مقالة یعنی میں نے اپنے دل میں کہنے کو ایک تقریر تیار کر لی تھی۔

اور اللہ کا ایک کلام نفسی ہے جو حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے (اور دوسرا کلام لفظی ہے)۔ حاصل یہ ہے کہ لفظی اور حادث کلام جس کی ترکیب میں اصوات اور حروف ہیں وہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ اس کو بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے اور اس سے مراد کلام نفسی قدیم کی عمارت و تعمیر ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ جو لوح محفوظ میں ان حروف و کلمات میں لکھا ہوا ہے

باب: 9

فصل: 4

## اللہ تعالیٰ کی صفت کلام

اشاعرہ و ماتریدیہ کا مسک بیان کرتے ہوئے ملا علی قاری رحمہ اللہ فقہ اکبر کی شرح میں لکھتے ہیں:

(والکلام) ای من الصفات الذاتية فانه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الازلية..... وذلك ان كل من يامر و يعبر يخبر يحد من نفسه معنى ثم يدل عليه العبارة او بالكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عمالا يعلمه بل يعلم بخلافه..... ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اخبر الله عزوجل عن هذا المرام و يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال عمرؓ اني زورت في نفسي مقالة..... الا ان كلامه ليس من جنس الحروف و الاصوات..... والحاصل ان هذا الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القائمة بمحالتها يسمى كلام الله و القرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم.....

والمعنى اذا كلم احدا من خلقه فانما يكلمه بكلامه القديم الذي قد كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بامره ولا بكلام حادث فانما الحادث دلائل كلامه و هي الحروف والكلمات لا حقيقة كلامه القائم بالذات فان كلام الحق لا يشبه كلام العلق كسائر الصفات..... (شرح الفقه

(جو اللہ تعالیٰ نے خود منتخب کئے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے کلام حادث کے ساتھ کلام نہیں کرتے کیونکہ حادث یعنی حروف و کلمات وہ اللہ کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہو کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالیٰ کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے۔)

ثم اعلم ان مذهب الاشعري انه يجوز ان يسمع الكلام النفسى اى بطريق خرق العادة كما نه عليه الباقلائي ومنه الاستاذ ابو اسحاق الا. غر الاثني وهو اختيار الشيخ ابى منصور المعتزلى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلامه سبحانه لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك على طريق خرق العادة خص باسم الكليم۔ (شرح الفقه الاكبر ص 48)

(ترجمہ: جان لو کہ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ آدمی خرق عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سن سکے جیسا کہ امام باقرانی رحمہ اللہ نے اس کی تنبیہ کی ہے۔ علامہ ابو اسحاق اسراہیلی رحمہ اللہ اس کو ممکن نہیں سمجھتے اور یہی امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ تو قرآن پاک کے یہ الفاظ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ان کا مطلب ہے کہ یہاں تک کہ آدمی وہ سنے جو اللہ کے کلام (نفسی) پر دلالت کرتا ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی تھی لیکن چونکہ وہ تحریر اور فرشتے کے بغیر ہی تھی اور خرق عادت کے طور پر سنی تھی اس وجہ سے ان کے لیے کلام کا نام مخصوص ہوا۔)

حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام سے مراد ان کا کلام نفسی (یعنی دل کی بات) ہے جو صفت ذاتی ہے، قدیم و ازل ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے۔ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کو خرق عادت کے طور پر سننا ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ سے کلام کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام

نے ان کا کلام نفسی نہیں سنا بلکہ ان کا کلام لفظی سنا یعنی ایسی آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی پر دلالت کرتی تھی۔

سلفیوں کا موقف

علامہ خلیل ہراس قصیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

و خلاصة (مذهب اهل السنة والجماعة) في هذه المسئلة ان الله تعالى لم ينزل متكلما اذا شاء وان الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بحشيتته و فطرته فهو لم ينزل ولا يزال۔ متكلما اذا شاء و ماتكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا متقصلا عنه.....

والله سبحانه و تعالى نادى موسى بصوت و نادى آدم و حواء بصوت و ينادى عباده يوم القيامة بصوت و يتكلم بالوحى بصوت ولكن الحروف والا صوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة و لا تشبه اصوات المخلوقين و حروفهم كما ان العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده فان الله لا يماثل المخلوقين في شئ من صفاته۔

..... ان الله قد نادى موسى و كلمه تكليما و نجاه حقيقة من وراء حجاب و بلا واسطة ملك ..... و خلاصة القول في ذلك ان القرآن العربى كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ و اليه يعود و الله تكلم به على الحقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره ..... و الله تكلم بحروفه و معانيه بلفظ نفسه ليس شئ منه كلاما لغيره لا لجبريل ولا لمحمد و لا لغيرهما و الله تكلم ايضا بصوت نفسه۔

(قل نزل روح القدس من ربك بالحق) يدل على ان ابتداء نزوله من عند الله عز وجل و ان روح القدس جبريل عليه السلام تلقاه عن الله سبحانه بالكيفية التي يعلمها۔ (ص 88-92)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفیوں کا کلام الہی کے بارے میں مذہب یہ ہے





وجہ سے اللہ تعالیٰ جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف و آواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں جو مخلوق کے حروف و آواز کی مثل نہ ہوں۔

باب: 9

فصل: 5

رحمت، غضب، فرح، خجک (ہنسنا) وغیرہ

رحمت، غضب اور فرح وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جن کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیات ہیں جو ان کے اسباب پائے جانے پر ثابت ہوتی ہیں۔ اشعار و ماترید یہ جو اصل اہل سنت ہیں وہ قصوں میں مذکور ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں لیتے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کی مخلوق کی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔ آگے ہم سلفیوں کے موقف کی تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

رحمت الہی

علامہ عظیمین کہتے ہیں:

وقد دل علی ثبوت رحمة الله تعالى الكتاب والسنة والاجماع والعقل.....

وانکر الاشاعة وغیرہم من اهل التعطیل ان یکون الله تعالیٰ متصفا بالرحمة، قالوا لان العقل لم بدل علیہا وثانیا لان الرحمة رقة و ضعف وتطامن للرحوم وهذا لا یلیق بالله عزوجل لان الله اعظم من ان یرحم بالمعنی الذی هو الرحمة ولا یمكن ان یکون لله رحمة. قالوا المراد بالرحمة لرادة الاحسان والاحسان نفسه ای اما النعم او اما لارکان واعضاء اور آلات ہونے سے۔

اشاعرہ اور سلفیوں کے درمیان صفت کلام میں فرق

1- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے اور علم و حیات کی طرح ذات الہی کو لازم ہے جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

2- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے جب کہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف و آواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

3- اشاعرہ و ماترید یہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے جب کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماترید یہ کے مذہب کی وجہ

1- اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے ساتھ قدیم ہیں یعنی ازل سے ہیں اور ازل ہی سے اپنی تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اور جو ذات ایسی ہو وہ حوادث کا محل نہیں ہوتی۔

2- علامہ ازیں بولنے کا فعل اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کو لاحق ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا کوئی حصہ بولتا ہے اور وہ حصہ بطور آدہ و چارہ کام کرتا ہے۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ عقیدہ طحاوی جو سلفیوں کے نزدیک بھی معتبر ہے اس میں ہے تعالیٰ عن الحدود و الغایات..... والارکان والاعضاء والادوات (یعنی اللہ تعالیٰ بلند و بالا ہیں حدود و غایت سے..... اور ارکان و اعضاء اور آلات ہونے سے۔)

العقل يدل على الرحمة فهذه النعم المشهودة والمسموعة وهذه النعم المدفوعة ما سببها؟ ان سببها الرحمة بلا شك ولو كان الله لا يرحم العباد ما اعطاهم النعم ولا دفع عنهم النعم (شرح العقيدة الواسطية ص 38، 37)

(ترجمہ: ہم اس کا جواب دو طرح سے دیتے ہیں: تسلیم سے اور عدم تسلیم سے۔  
تسلیم کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عقل رحمت (اللہ کے دل کے پیچھے) کے وجود پر دلالت نہیں کرتی لیکن شرعی دلیل تو کرتی ہے غرض رحمت عقلی دلیل سے نہ سہی کسی اور دلیل سے ثابت ہوئی۔ اور تمام اہل دانش کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کسی خاص دلیل کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدلول بھی معدوم ہو کیونکہ مدلول کے وجود پر کبھی کوئی اور دلیل موجود ہوتی ہے۔ غرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ رحمت الہی عقل سے ثابت نہیں ہے تو وہ شرعی دلیل سے تو ثابت ہے اور کتنی ہی چیزیں ہیں کہ جن کے وجود پر متعدد دلائل ہوتے ہیں۔

ربا عدم تسلیم کا طریقہ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ عقل رحمت کے وجود پر دلالت نہیں کرتی خود باطل ہے اور ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عقل بھی اس کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ آخر یہ محسوس و موجودات اور دفع کی ہوئی تکلیفوں کا سبب کیا ہے؟ بلاشبہ ان کا سبب رحمت الہی ہے۔ اگر اللہ اپنے بندوں پر رحم نہ کرتا ہوتا تو ان کو یہ نعمت عطا نہ کرتا اور ان سے تکلیفیں دور نہ کرتا۔)

اللہ تعالیٰ کا راضی ہونا

علامہ شمسین لکھتے ہیں:

فرضی الله صفة ثابتة لله عز وجل وهي في نفسه وليست شيئا منفصلا عنه كما يدعيه اهل التعطيل.....

الرضی صفة من الله وهي صفة حقيقية متعلقة بمشيئته فهي من الصفات الفعلية يرضى عن المومنين، وعن المتقين..... ولا يرضى عن القوم الكافرين

فتأمل الآن كيف سلبووا هذه الصفة العظيمة التي كل مومن يروجوها ويولمها كل انسان لو سألته ماذا تريد قال اريد رحمة الله (شرح العقيدة الواسطية ص 37)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی رحمت کے وجود پر قرآن، سنت، اجماع اور عقل یہ چاروں ہی دلیل ہیں۔

اشاعرہ اور دیگر اہل تعطیل (یعنی اہل تفویض) اللہ تعالیٰ کے رحمت کے ساتھ متصف ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں (اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ) عقل اس کے وجود پر دلالت نہیں کرتی، اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) رحمت دل کے نرم ہونے اور پیچھے کو کھینچے ہیں اور یہ بات اللہ عزوجل کے لائق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے کہیں بڑے ہیں کہ وہ اس کیفیت کے ساتھ متصف ہوں۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ اللہ کیلئے رحمت (یعنی دل پیچھے) کی کیفیت ہو۔ (اس لئے متاخرین اشاعرہ جو تامل کرتے ہیں) انہوں نے کہا کہ رحمت سے مراد احسان کرنا ہے یا احسان کا ارادہ کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ رحمت سے مراد یا تو نعمتیں ہیں یا نعمتیں دینے کا ارادہ کرنا ہے۔

ذرا غور کرو کہ انہوں نے (یعنی اشاعرہ وغیرہ نے) اس عظیم صفت یعنی دل کے پیچھے کا انکار کیا جس کا ہر انسان امیدوار ہے کیونکہ جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں)

علامہ شمسین مزید لکھتے ہیں۔

نحن نرد عليهم قولهم من وجهين: بالتسليم والمنع

التسليم ان نقول هي ان العقل لا يدل عليها ولكن السمع دل عليها فنثبت بدليل آخر۔ والقاعدة العامة عند جميع العقلاء ان انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول لانه قد يثبت بدليل آخر..... فذهب ان الرحمة لم تثبت بالعقل لكن ثبت بالسمع وكم من اشياء ثبتت بادلة كثيرة

اما المنع فنقول ان قولكم ان العقل لا يدل على الرحمة قول باطل بل

ولا يرضى عن القوم الفاسقين.....

و وصف الله تعالى بالرضى ثابت بالدليل السمعي..... وبالدليل العقلي  
فان كونه عز وجل يثيب الطاكعين ويحزبهم على اعمالهم وطاعتهم يدل على  
الرضا (شرح العقيدة الواسطية ص 139)

(ترجمہ: اللہ کی رضا مندی ایسی صفت ہے جو اللہ عز وجل کیلئے ثابت ہے اور یہ  
اللہ کے نفس کی چیز ہے اللہ سے علیحدہ نہیں ہے جیسا کہ اہل تعطیل دعویٰ کرتے  
ہیں۔)

رضا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ صفت حقیقی ہے جس کا تعلق ان کی مشیت سے  
ہے، تو یہ ان کی صفات فعلیہ میں سے ہے۔ وہ مومن اور فاسق لوگوں سے راضی ہوتا  
ہے..... اور کافروں اور فاسقوں سے راضی نہیں ہوتے۔

اللہ تعالیٰ کیلئے رضا کی صفت دلیل شرعی سے ثابت ہے..... اور دلیل عقلی سے بھی  
کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزاروں کو ان کے نیک اعمال پر ثواب اور جزا دینا ان کی رضا  
پر دلالت کرتا ہے۔)

اللہ تعالیٰ کا غضبناک ہونا

علامہ شمسین لکھتے ہیں:

الغضب صفة ثابتة لله تعالى على الوجه اللائق به وهي من صفاته الفعلية

(شرح العقيدة الواسطية ص 141)

(ترجمہ: غضب وغصہ ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کیلئے اس طور پر ثابت ہے  
اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور یہ صفت فعلیہ ہے۔)

فَلَمَّا اسَفَوْنا اَن تَقَمَّنَا مِنْهُمْ

ففيها رد على من فسروا السخط والغضب بالا انتقام لان اهل التعطيل

الاشعرية وغيرهم يقولون ان المراد بالسخط والغضب الانتقام او ارادة الامانة

ولا يفسرون السخط والغضب بصفة من صفات الله يتصف بها هو نفسه  
فيقولون غضبه اى انتقامه او ارادة انتقامه. فهم اما ان يفسروا الغضب بالمفعول  
المفصل عن الله و هو الانتقام او بالارادة لانهم يقولون بها ولا يفسرونه بانه  
صفة ثابتة لله على وجه الحقيقة تليق به و نحن نقول لهم بل السخط والغضب  
غير الانتقام، والانتقام نتيجة الغضب والسخط كما نقول ان الثواب نتيجة  
الرضى فالله سبحانه وتعالى يسخط على هؤلاء القوم و يغضب عليهم ثم  
ينقم منهم۔ (شرح العقيدة الواسطية للعنيمين ص 145)

(ترجمہ: آیت: فَلَمَّا اسَفَوْنا اَن تَقَمَّنَا مِنْهُمْ۔

جب انہوں نے ہمیں غصہ دلایا تو ہم نے ان سے انتقام لیا۔

اس آیت میں اشاعرہ اور دوسرے اہل تعطیل پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کے خط  
وغضب سے مراد یا تو انتقام ہے یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں کہتے کہ خط وغضب اللہ  
کی ایک صفت ہے جس کے ساتھ وہ خود متصف ہوتا ہے۔ غرض وہ غضب کی تفسیر میں  
کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ سے جدا مفعول ہے جو انتقام یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں  
کہتے کہ وہ صفت ہے جو اپنے حقیقی معنی میں (یعنی دل میں مخالفانہ جوش و ابال کے معنی  
میں) اللہ کے لیے اس طرح سے ثابت ہے جو اس کے شایان شان ہے۔

اور ہم ان سے کہتے ہیں کہ خط وغضب انتقام سے علیحدہ چیز ہے کیونکہ انتقام خط و  
خط کا نتیجہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب اللہ تعالیٰ کی رضا کا نتیجہ ہے (اور  
رضا اندر باطن کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔ غرض آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان  
لوگوں پر سخط وغضب کرتے ہیں پھر اس کے نتیجہ میں ان سے انتقام لیتے ہیں)۔

علامہ میل ہر اس لکھتے ہیں:

فلما اسفونا انتقمنا منهم۔

فالاسف يستعمل بمعنى شدة الحزن و بمعنى شدة الغضب والسخط و  
المراد في الآية والانتقام المحازاة بالعقوبة مأخوذاً من النقمة وهي شدة

الکرامة والسخرة (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس - ص 57)

(ترجمہ: اسف کے لفظ کا استعمال شدت حزن اور شدت غضب وغیرہ کے معنی میں ہے اور آیت میں شدت غضب ہی مراد ہے اور انتقام کا مطلب ہے سزا کے ساتھ بدلہ دینا۔ انتقام کا لفظ نقمہ سے اخذ ہے جو کراہت وغیرہ کی شدت کو کہتے ہیں)۔

ابن العزیز عقیدہ طحاوی پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

يقال لمن تأول الغضب بارادة الانتقام والرضى بارادة الاحسان لم تأول ذلك فلا بد ان يقول ان الغضب غلبان دم القلب والرضى الميل والشهوة وذلك لا يليق بالله تعالى فيقال له غلبان دم القلب في الادمى امر ينشاء عن صفة الغضب لا انه الغضب (ص 525)

(ترجمہ: جو کوئی غضب کی تاویل کرے کہ اس کا معنی انتقام کا ارادہ کرنے کو اور رضا کا معنی احسان کا ارادہ کرنے کو بتائے اس سے اگر پوچھا جائے کہ تم یہ تاویل کیوں کرتے ہو تو وہ ضرور یہ کہے گا کہ غضب کا ظاہری و حقیقی معنی ہے دل کے خون کا جوش مارنا اور رضا کا ظاہری مطلب ہے دل کا میلان کرنا اور خواہش کرنا اور یہ مطلب اللہ تعالیٰ کے لائق نہیں ہیں۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا خواہ غضب نہیں ہے بلکہ یہ صفت غضب سے پیدا ہونے والی کیفیت ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا ہنسنا

علامہ عینی لکھتے ہیں:

ففي هذا اثبات الضحك لله عز وجل وهو ضحك حقيقي لكنه لا يحائل ضحك المخلوقين ضحك يلق بحالته وعظمته ولا يمكن ان تمثله لاننا لا يجوز ان نقول ان الله فما او استانا او ما اشبه ذلك لكن نظيت الضحك لله على وجه يليق به سبحانه وتعالى۔

فاذا قال قائل يلزم من اثبات الضحك ان يكون الله مماثلا للمخلوق

فالحوال لا يلزم ان يكون مماثلا للمخلوق لان الذي قال بضحك هو الذي انزل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء (شرح العقيدة الواسطية ص 265) (ترجمہ: مذکورہ حدیث میں اللہ عزوجل کیلئے تنک (ہنک) یعنی ہنسنے کا ذکر ہے اور وہ ہنسنا حقیقی ہے لیکن وہ مخلوق کے ہنسنے کی طرح نہیں ہے بلکہ ایسا ہے جو اللہ کی عظمت و جلال کے شایان شان ہے۔ اور ممکن نہیں کہ ہم اس کی مثال بتا سکیں کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ہم کہیں کہ اللہ کیلئے منہ ہے یا دانت ہیں وغیرہ لیکن ہم اللہ کیلئے ہنسنے کو ثابت مانتے ہیں اس طور پر جو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہنسنے کو ثابت کرنے سے لازم آتا ہے کہ اللہ مخلوق کی مثل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ مخلوق کی مثل ہو کیونکہ جس رسول نے یہ فرمایا کہ اللہ ہنسے ہیں انہی پر یہ آیت بھی نازل ہوئی لیس كمثله شيء یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے)۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

يبث اهل السنة والجماعة الضحك لله عز وجل كما افاده هذا الحديث وغيره على المعنى الذي يليق به سبحانه والذي يليق به سبحانه والذي لا يشبهه ضحك المخلوقين عند ما يستفهم الفرح او يستفهم الطرب بل هو معنى يحدث في ذاته عند وجود مقتضيه وانما يحدث بمشيتته وحكمته فان الضحك انما ينشأ في المخلوق عند ادراكه لامر عجب يعجز عن نظائره وهذه الحالة المذكورة في هذا الحديث كللك (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس - ص 105)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی اللہ عزوجل کے لیے ہنسنے کا اثبات کرتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو آدمیوں پر ہنسنے میں جن میں سے ایک جو کافر تھا اس نے مومن کو قتل کیا۔ پھر کافل خود مسلمان ہو گیا اور جہاد میں شہید ہوا۔ اور اس طرح دونوں جنت میں گئے۔ اہل السنۃ والجماعۃ ہنسنے کا اثبات اس معنی میں کرتے

ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور مخلوق کے ہشنے کی مثل نہیں ہے جو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب خوشی اور طرب سے ان میں نشاط پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس کے مقتضی کے موجود ہونے پر پیدا ہوتا ہے اور وہ اللہ کی مشیت اور حکمت سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ مخلوق میں نفسی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ کسی عجیب و غریب بات کا ادراک کرتا ہے اور حدیث میں بھی ایسی ہی حالت مذکور ہے۔

و فی هذا الحديث اثبات صفة الفرح لله عز وجل..... و هو من صفات الفعل التابعة لمشيئته تعالى و قدرته فيحدث له هذا المعنى المعبر عنه بالفرح عندما يحدث عبده التوبة والاثابة اليه و هو مستلزم لرضا عن عبده التائب و قبول توبته.....

فرحہ لا یشبہ فرح احد من خلقه لا فی ذاته ولا فی اسبابه ولا فی غایاته۔  
نسبہ کمال رحمۃ و احسانہ الیٰی یحب من عبادہ ان یتعرضوا لہا و غایتہ اتمام نعمتہ علی التائبین۔

واما تفسير الفرح بالازمہ و هو الرضى و تفسير الرضا بإرادته التوبة فكل ذلك نفى و تعطيل لفرحه و رضا سبحانه اوجه سوظن هؤلاء المعطلة برہم حيث توهموا ان هذه المعاني تكون فيه كما هي في المخلوق. تعالى الله عن تشبيههم و تعطيلهم۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس ص 104، 105)  
(ترجمہ: حدیث کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کے توبہ کرنے پر اس بندے سے کہیں زیادہ خوش ہوتے ہیں جس کو بحر میں اپنی گمشدہ سواری واپس مل گئی ہو۔

اس حدیث میں اللہ عزوجل کے لیے خوشی کی صفت کا اثبات ہے..... جو کہ صفات فعلیہ میں سے ہے۔ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہوتی ہیں۔ تو بندے کے اللہ کی طرف توبہ کرنے اور رجوع کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ میں ایسا معنی پیدا ہوتا ہے جس کو خوشی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ حالت تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والے بندے سے راضی ہو جائے اور اس کی توبہ کو قبول کر لیں۔

غرض اللہ کی خوشی کسی مخلوق کی خوشی کی طرح نہیں ہے نہ ذات میں اور نہ اسباب میں اور نہ غایت میں۔ اللہ کی خوشی کا سبب اس کی کمال رحمت اور اس کا احسان ہے جس کی وجہ سے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کا سہارا لیں، اور اس کی غایت یہ ہے کہ توبہ کرنے والوں اور رجوع کرنے والوں پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت کا تمام کر لیں۔

خوشی کی تفسیر اس کے لازم معنی یعنی رضا مندی کے ساتھ کرنا اور رضا مندی کی تفسیر ثواب دینے کے ارادے سے کرنا اللہ کی خوشی اور رضا مندی کی صفت کی نفی کرنے اور تعطیل کرنے کے مرادف ہے ہے جس کا سبب اہل تعطیل کی یہ بدگمانی ہے کہ یہ معافی اللہ میں بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جیسے کہ مخلوق میں ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کی تعطیل و تشبیہ سے بلند و بالا ہیں۔

علامہ عثمین سفیون کے عقیدے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔  
فاعل السنة والجماعة يثبتون هذه المعاني لله عز وجل على سبيل الحقيقة لكن اهل التحريف يقولون لا يمكن ان يوصف الله بها ابدا لكن ذكر مكر الله و مكرهم من باب المشاكلة اللفظية والمعنى مختلف مثل رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ (المائدة: 119)

و نحن نقول لهم هذا خلاف ظاهر النص و خلاف اجماع السلف۔  
وقد قلنا سابقا اذا قال قائل الت لنا بقول لابی بكر او عمر او عثمان او

على يقولون فيه ان المراد بالمكر والكيد والاستهزاء والخذاع الحقيقة۔  
فقول لهم نعم هم قرة والقران و آمنوا به و كونهم لم ينقلوا هذا المعنى «بتبادر الى معنى آخر يدل على انهم اقروا به وان هذا اجماع، و لهذا يكفينا»  
ان نقول في الاجماع لم ينقل عن واحد منهم خلاف ظاهر الكلام و انه فسر الـ ضى بالثواب او الكيد بالمعقبة..... ونحو ذلك۔ (شرح العقيدة الواسطية

للعثيمين۔ ص 183)

(ترجمہ: اہل السنۃ و الجماعۃ یعنی سلفی۔ یہ معانی اور کیفیات اللہ تعالیٰ کے لیے ان

کے حقیقی معنوں میں ثابت مانتے ہیں لیکن اہل تحریف - یعنی متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ - کہتے ہیں کہ ان معانی و کیفیات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا کبھی بھی ممکن نہیں ہے، اور قرآن پاک میں جو اللہ کے کراور کافروں کے کر کا ذکر ہے تو مشاکلت یعنی ہم شکل ہونے کی وجہ سے ہے ورنہ اللہ کا کراور معنی میں ہے اور کافروں کا کراور معنی میں ہے جیسا کہ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُمْ میں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ متاخرین اشاعرہ کی بات ظاہر نص کے بھی خلاف ہے اور سلف کے اجماع کے بھی خلاف ہے۔ اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو تو ہمیں حضرت ابوبکر یا حضرت عمر یا حضرت عثمان یا حضرت علی رضی اللہ عنہم کا کوئی قول لا کر دکھاؤ جس میں وہ کہتے ہوں کہ کمر، کید، استہزاء اور خداع سے ان کا حقیقی معنی مراد ہے۔

ہم ان سے کہتے ہیں کہ ہاں۔ صحابہ و تابعین نے قرآن پڑھا اور اس پر ان کا ایمان تھا پھر بھی ان سے یہ بات منقول نہیں کہ انہوں نے ظاہر اور متبادر معنی چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی لیا ہو۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ صحابہ و تابعین نے ظاہری و حقیقی معنی ہی کا اقرار کیا اور یہی اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے لیے یہ کافی ہے کہ ہم اجماع کے ثابت ہونے میں اتنا کہہ دیں کہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ظاہری معنی کے خلاف منقول نہیں ہے اور نہ ہی یہ منقول ہے کہ ان میں سے کسی ایک نے بھی رضا کی تفسیر ثواب سے اور کید کی تفسیر سزا سے کی ہو۔

علامہ شمشین کی مذکورہ بالا عبارتوں سے جو نکات حاصل ہوئے وہ یہ ہیں

(i) 1- سلفیوں کے مخالف لوگ ان صفات کا انکار اس دلیل سے کرتے ہیں کہ یہ امور حادث ہیں اور حادث صرف حادث کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ یہ بات باطل ہے کیونکہ اس میں نص کے ساتھ مقابلہ ہے۔

(ii) کسی فعل کے حادث ہونے سے فاعل کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سلفی اس بات کے دعویدار ہیں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں۔

2- جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں۔

3- اشاعرہ کہتے ہیں کہ عقل ان صفات کے وجود پر دلالت نہیں کرتی۔ سلفی کہتے ہیں کہ رحمت وغیرہ عقل سے ثابت نہیں ہے تو کیا ہوا؟ شرعی دلیل تو اس کو ثابت کرتی ہے۔

4- اشاعرہ کا قول ظاہر نص اور اجماع سلف کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- اشاعرہ و ماتریدیہ کے بارے میں بار بار یہ تاثر دینا کہ وہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں بہت ظلم ہے کیونکہ ان کے حقد میں ہوں یا متاخرین سب ہی قرآن و حدیث میں مذکور ان صفات فعلیہ کو خواہ وہ عجب (بُظنا) ہو، رحمت ہو، غضب ہو یا استہزاء وغیرہ ہو سب کو مانتے ہیں۔ پھر حقد میں ان کے ظاہر و حقیقی معنی نہیں لینے کیونکہ وہ تو بدلے والی اندرونی و نفسی کیفیات ہیں بلکہ ان کو صفات مانتے ہیں اور ان کے معنی اور ان کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ متاخرین بھی حقد میں ہی کے قول کو ترجیح دیتے ہیں لیکن سلفیوں اور دیگر گمراہوں کے مقابلہ میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔

2- علامہ شمشین کا یہ کہنا کہ ہر شخص اللہ کی رحمت چاہتا ہے، خود اس کا تقاضا کرتا ہے کہ رحمت سے نفسی کیفیت مراد نہ ہو بلکہ اس کی غایت یعنی عطا مراد ہو کیونکہ ہر شخص ہو گا جو یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی نفسی کیفیت اس وقت حقیقی کی ہے اور وہ چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کی وہ کیفیت تبدیل ہو کر رحمت کی کیفیت یعنی دل کی نرمی پیدا ہو جائے۔ آدمی کی اصل غرض اللہ کی عطا سے ہوتی ہے اللہ کی نفسی و اندرونی کیفیت سے نہیں۔



3- قرآن و حدیث میں ان صفات فعلیہ کا ذکر ہے لیکن ان کی حقیقت مذکور نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن و حدیث میں ان کا ذکر کس خاص معنی میں ہوا ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے لیے یہ صفات نفسی و اندرونی کیفیات کے معنی میں ہوں عقل اس کو درست نہیں سمجھتی جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان صفات نفسی کیفیات کے معنی میں لینے سے عقل انکار کرتی ہے اور ربی شرع تو اس نے ان کا کوئی معنی متعین نہیں کیا۔ غرض مذکور معنی میں کوئی شرعی دلیل بھی ان صفات کا اثبات نہیں کرتی۔ اس لیے اشاعرہ کی بات نص کے مخالف نہیں ہے۔ ایک اور دلیل جو سلفیوں کے خلاف جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا باطن کیا ہے اور ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ کا نفس کیا ہے۔

4- صحابہ و تابعین سے ان صفات کا نہ کوئی حقیقی و ظاہری معنی منقول ہے اور نہ کوئی مجازی معنی منقول ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سوال کم کرتے تھے۔ یہودیوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں تجسیم و تشبیہ کا تصور قاریوں میں نہ تھا، اس لیے عربوں کو نہ سوال کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ ہی ان کو صفات فعلیہ (رحمت، غضب، استہزاء و مکرو وغیرہ) میں اور صفات ذاتیہ خیرہ (باتحہ، پاؤں، پٹلی، چہرے وغیرہ) میں ظاہری و حقیقی معنی لینا متبادر ہوا بلکہ انہوں نے ان کے معنی کو اللہ کے سپرد رکھا اور یہی روش امام مالک رحمہ اللہ نے صفات میں اختیار کی (ذات کے اجزاء و اعضاء میں نہیں جیسا کہ ہم پہلے ایک جگہ ذکر کر آئے ہیں)۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا استواء کا ظاہری معنی (یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا) معلوم ہے لیکن (اللہ تعالیٰ میں) اس کی کیفیت (یعنی حقیقت) معلوم نہیں اور اس (استواء) پر (حقیقت و کیفیت کے درمیان ہونے وغیرہ) ایمان واجب ہے اور اس (کے حقیقی معنی) کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ (البتہ دیگر نصوص پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ (کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء تجلیاتی ہے۔ استوائے ذاتی کے

خلاف دلائل چونکہ پہلے ذکر ہوئے ہیں اس لیے اس کا احتمال نہ رہا صرف استوائے صفاتی اور استوائے تجلیاتی کا احتمال رہا۔ اور چونکہ علوصفاتی تو ہر جگہ یکساں ہے اس لیے عرش پر جو علو ہے وہ علو تجلیاتی متعین ہوا۔ یہ حدیث کہ رُحْن کا دایاں ہاتھ سخاوت سے بھرا ہوا ہے اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام ترمذی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے اس کے معنی کی تفسیر و تاویل کئے بغیر (یعنی اس کے حقیقی معنی یا مجازی معنی لئے بغیر) ہمارا اس پر ایمان ہے۔ بہت سے ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبد اللہ بن مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ہم ان باتوں کو جیسی وہ ہیں (یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کئے بغیر) روایت کریں گے اور یہ بھی نہیں پوچھیں گے کہ ان کی کیفیت کیا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صفات فعلیہ سے اگر اندرونی نفسی کیفیات مراد ہوں تو اس پر اجماع نہیں ہے بلکہ اجماع تو سکوت و تقویٰ رض ہے۔ تنبیہ: پانچویں نکتہ کا جواب ہم نے اگلی فصل میں دیا ہے۔

باب: 9

### فصل: 6

کیا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوتا ہے

سلفیوں کا موقف

ابن ابی العزیز لکھتے ہیں

ای ان الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال: صفات الذات و صفات الفعل۔ ولا يجوز ان يعتقد ان الله وصف بصفة بعد ان لم يكن متصفا بها لان صفاته سبحانه صفات كمال و فقیہا صفة نقص ولا يجوز ان يكون قد حصل له الكمال بعد ان كان متصفا بضده۔ ولا يرد على هذه صفات الفعل والصفات الاختيارية۔ ونحوها كالحلق والتصور والامانة والاحياء والقبض والبسط والاستواء والاتيان والمحيى والنزول والغضب والرضا ونحو ذلك مما وصف به نفسه و وصف به رسوله و ان كنا لا نترك كنهه و حقيقته التي هي تاويله..... ولكن اصل معناه معلوم لنا كما قال الامام مالك رحمه الله لما سئل عن قوله تعالى ثم استوى على العرش وغيره كيف استوى فقال الاستواء معلوم و كيف مجهول و ان كانت هذه الاحوال تحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله لان هذا الحلو بهذا الاعتبار غير ممتنع و لا يطلق عليه انه حدث بعد ان لم يكن الا ترى ان من تكلم اليوم و كان متكلما بالامس لا يقال انه حدث له الكلام و لو كان غير متكلم لانه آفة كالصغر والنحس ثم تكلم يقال

حدث له الكلام فالساكت لغیر آفة یسمى متكلما بالقوة بمعنى انه يتكلم اذا شاء و في حالة تكلمه يسمى متكلما بالفعل.....

و حلول الحوادث بالرب تعالى المنفى في علم الكلام المذموم لم يرد نفيه و لا اثباته في كتاب و لاسنة۔ و فيه اجمال۔ فان اريد بالنفي انه سبحانه لا يجل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثه و لا يحدث له وصف متحدد لم يكن فهذا نفی صحيح۔ و ان اريد به نفی الصفات الاختيارية من انه لا يفعل ما يريد و لا يتكلم بما شاء اذا شاء و لا انه يغضب و يرضى لا كاحد من الوری و لا بوصف بما وصف به نفسه من النزول و الاستواء و الاتيان كما يليق بجلاله و عظمته فهذا نفی باطل۔

واهل الكلام المذموم يطلقون نفی حلول الحوادث فيسلم السنی للمتکلم ذلك على ظن انه نفی عنه سبحانه مالا يليق بجلاله۔ فاذا سلم له هذا النفی الزمه نفی الصفات الاختيارية و صفات الفعل و هو غير لازم له..... (شرح العقيدة الطحاوية)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ ازل سے متصف ہیں خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا صفات فعل ہوں۔ یہ عقیدہ رکھنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہوئے ہوں جس کے ساتھ وہ پہلے متصف نہ تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات کامل صفات ہیں اور ان میں سے کسی بھی صفت کا فقدان صفت نقص ہے۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی کمال حاصل ہو جس کے حاصل ہونے سے پہلے اس کمال کی خدراں میں موجود ہو۔ البتہ اس ضابطہ سے صفات فعل اور صفات اختیار و غیرہ متشابہ ہیں جیسے خلق، تصویر یعنی صورت بنانا موت دینا، زندگی دینا، بچل کرنا، کشادگی کرنا، استواء، آواز، غضب، رضا وغیرہ جن کے بارے میں خود اللہ نے اور ان کے رسول نے اللہ کے لیے بیان کیا ہوا اگرچہ ہمیں ان کی کنہ اور حقیقت معلوم نہ ہو..... لیکن ان کا اصل معنی معلوم ہے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے جب اللہ تعالیٰ کے ارشاد فَمَنْ أَشْتَوْى غُلَى

الغرض کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ استوا کا ہمیں علم ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اگرچہ یہ احوال کسی وقت ہوتے ہیں اور کسی وقت نہیں ہوتے جیسا کہ حدیث شفاعت میں ہے ”میرا رب آج جتنا غضبناک ہے اتنا نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔“ لیکن ان احوال کا حدوث اس اعتبار سے محال نہیں ہے اور نہ ہی اس کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حالت اب پیش آئی ہے جب کہ پہلے نہ تھی۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جو شخص آج بات کرتا رہا ہے اور جو گوشہ کل بھی بات کر چکا ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کو بات کرنا پیش آیا ہے۔ ہاں اگر وہ پہلے سے کسی عارضہ کی وجہ سے نہ کرتا ہو اور گونگا یا بہت چھوٹا یا بہت پتھر وہ بولے گئے اس وقت کہتے ہیں کہ یہ بولے گئے ہے اور بات کرتا اس کو پیش آیا ہے۔ پس جو شخص کسی عارضہ کے بغیر خاموش ہو اس کو مستحکم بالقول کہا جاتا ہے یا اس معنی کہ وہ جب چاہے بول سکتا ہے۔ اور بولنے کی حالت میں اس کو مستحکم بالفعل کہا جاتا ہے۔

وہ علم کلام جو قابل مذمت ہے اس میں اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کی گئی ہے حالانکہ قرآن و سنت میں اس کی نفی ہے اور نہ اثبات ہے۔ اور اس میں اجمال ہے۔ تو اگر حلول حوادث کی نفی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقدس ذات میں اس کی حادث مخلوقات میں سے کوئی بھی حلول نہیں کرتی اور یہ مراد ہو کہ اللہ کو کوئی ایسا نیا وصف حاصل نہیں ہوتا جو ان میں پہلے سے نہ ہوتا تو یہ نفی صحیح ہے۔ اور اگر اس سے مراد صفات اختیار یہ کی نفی ہو کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے اس کو نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ جب چاہے اور جو چاہے کلام نہیں کرتا اور نہ وہ غضبناک ہوتا ہے اور نہ راضی ہوتا ہے کسی مخلوق کی طرف نہیں اور جو وصف اللہ نے اپنے لیے ذکر کیا ہے مثلاً نزول اور استوا اور آتا اس طرح سے جو کہ اللہ کی شایان شان ہے اس سے متصف نہیں ہوتا تو یہ نفی باطل ہے۔

مذہب علم کلام والے اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کا قول کرتے ہیں اور سنی ان کی بات سن کر اور یہ خیال کر کے کہ نفی ایسی چیز سے کی گئی ہے جو اللہ جل جلالہ کے لائق نہیں ہے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ جب سنی اتنی بات تسلیم کر لیتے ہیں تو علم کلام

والے اس پر صفات اختیار یہ اور صفات فعل کی نفی لازم کر دیتے ہیں حالانکہ ان کی نفی لازم نہیں آتی۔

ابن ابی اعمر یہ لکھتے ہیں:

لا یوصف اللہ بشی یعلق بمشیئہ و قدرتہ اصلا بل جمیع ہذہ الامور صفات لازمة لذاتہ قديمة ازلیة فلا یرضی فی وقت دون وقت ولا یغضب فی وقت دون وقت کما قال فی حدیث الشفاعۃ ان ربی قد غضب الیوم غضبا لم یغضب قبلہ مثله و لن یغضب بعدہ مثله۔ و فی الصحیحین عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یقول لاهل الجنة یا اهل الجنة فیقولون لیبیک ربنا و سعیدک و الخیر فی یدیک فیقول هل رضیتم فیقولون و مالنا لا نرضی یا رب و قد اعطینا ما لم تعط احدا من خلقک فیقول الا اعطیکم افضل من ذلک فیقولون یا رب و ای شی افضل من ذلک فیقول احل علیکم رضوانی فلا مسخط علیکم بعدہ ابدًا۔

فیستدل بہ علی انه یحل رضوانہ فی وقت دون وقت و انه قد یحل رضوانہ ثم یسخط کما یحل السخط ثم یرضی لکن ہولاء احل علیہم رضوانا لا یتعقبہ سخط۔ و ہم قالوا لا یتکلم اذا شاء و لا یضحک اذا شاء و لا یغضب اذا شاء بل اما ان یجعلوا الرضی والغضب والحب والبغض هو الارادة او یجعلوها صفات اخرى۔ و علی التقديرین فلا یعلق شی من ذلک لا بمشیئہ و لا بقدرتہ اذ لو تعلق بملک لکان محلا للمحوادث۔

(شرح العقیدہ الطحاوی ص 527)

(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدہ کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت کے ساتھ سرے سے متصف نہیں مانا جاتا جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت سے ہو بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات کو لازم اور قدیم و ازلی صفات کہا جاتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ اللہ کبھی راضی ہوتے ہیں کبھی نہیں اور ایک وقت

(۱۱) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔ (حیات شمع العلوم حاشیہ ص 429)

ہم کہتے ہیں

اللہ کی ذات کی طرح ان کی صفات کو بھی جب ہم قدیم مانتے ہیں تو ہمیں اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ کس طرح سے ہے کیونکہ صفات کمال کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ازل سے لازم ہے خواہ کیسے ہی ہو۔ لیکن جب ہم کچھ احوال کو حادث مانیں تو یہ دعوئی کرنے کے لیے کہ وہ حوادث اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ہمیں اس دعوے پر دلیل بھی لانی پڑے گی محض یہ کہنا کہ قرآن و حدیث میں حوادث کلامیہ اور حوادث غصبیہ اور حوادث ملک و فرخ کا ذکر ہے یہ ان حوادث کے اللہ تعالیٰ کی ذات میں حلول کی دلیل نہیں کیونکہ یہاں وہ احتمال موجود ہے جو اشاعرہ و ماتریدہ نے قائم کیا ہے کہ صفت کے قدیم ہوتے ہوئے ہے اس کے تعلقات ہیں جو حوادث کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جو کلام (یعنی دل کی بات یا کلام نفسی) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہوا وہ قدیم تھا۔ جب وہ خاص وقت آیا تو اس کلام قدیم کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ قائم ہوا اور لوح محفوظ میں لکھے ہوئے حروف و کلمات کے مطابق اس میں آواز پیدا کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو سنائی گئی۔ خود حوادث اللہ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔ ابن ابی العزیز لکھتے ہیں انما یخلق اللہ الصوت فی الہواء کما قال ابو منصور السمری ویدی وغیرہ (اللہ تعالیٰ ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ ابو منصور ماتریدی وغیرہ نے کہا ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاوی ص 190)

اس بات پر خیال ہر اس نے اعتراض کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

فہی ترد علی الاشاعرة الذین یجعلون الکلام معنی قائم بالنفس بالاحرف  
لا صوت فیقال لهم کیف سمع موسیٰ هذا الکلام النفسی؟ فان قالوا الفی  
اللہ فی قلبہ علما ضرورہا بالمعانی الی برید ان یکلمہ بہا لم یکن هناك

میں غضبناک ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں حالانکہ حدیث شفاعت میں ہے کہ میرا رب آج جس قدر غضبناک ہے اس قدر نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔ اور بخاری و مسلم میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اہل جنت سے کہیں گے کہ اے جنت والو تو وہ کہیں گے اے ہمارے رب لیک و سعدیک والخیر بیدیک۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا تم راضی ہو؟ جنت والے کہیں گے اے ہمارے رب ہم کیوں راضی نہ ہوں جب کہ آپ نے ہمیں وہ کچھ دیا ہے جو آپ نے اپنی مخلوق میں سے کسی اور کو نہیں دیا۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا میں تمہیں اس سے بھی بڑھیا چیز نہ دوں؟ کبھی کہیں گے کہ اے رب اس سے بڑھیا اور کیا چیز ہوگی؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے اپنی رضا مندی تمہارے لیے اتار دی اور اس کے بعد میں کبھی بھی تم سے ناراض نہ ہوں گا۔

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کی رضا مندی کبھی اترتی ہے اور کبھی نہیں اترتی اور اس پر دلیل ہے کہ کبھی اللہ راضی ہوتے ہیں پھر ناراض ہو جاتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ البتہ جنتیوں پر اللہ اپنی ایسی رضا مندی اتاریں گے کہ اس کے پیچھے غصہ نہ ہوگا۔

اشاعرہ و ماتریدہ یہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ اللہ جب چاہیں بات کر لیں اور جب چاہیں ہنس لیں اور جب چاہیں غصہ کر لیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یا تو رضا مندی، غضب، محبت و بغض سے مراد ارادہ ہے یا وہ ان کو کچھ اور ہی صفات بنا دیتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ چیزوں میں سے کسی کا تعلق نہ تو اللہ کے ارادے سے ہوتا ہے اور نہ ان کی قدرت سے ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کو مان لیا جائے تو اللہ کی ذات حوادث کا محل بنے گی۔

سلفیوں کے عقیدہ حلول حوادث کا اشاعرہ و ماتریدہ کی طرف سے جواب

1۔ مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ ابن تیمیہ کی عمارت نقل کرتے ہیں:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرغ ہے، جب موصوف

اللہ تعالیٰ ازل ہی سے ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں

i- علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فنحن نحمد الله عز وجل لانه كامل الصفات من كل وجه (شرح العقيدة

الواسطية ص 14)

(ترجمہ: ہم اللہ عزوجل کی حمد کرتے ہیں کیونکہ وہ ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں)

ii- علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

(الحمد لله) معناه ان الحمد الكامل ثابت لله۔ وهذا يقتضي ثبوت كل

ما يحمد عليه من صفات كماله ونعوت جماله اذ من عدم صفات الكمال

فليس بمحمود على الاطلاق ولكن غايته ان لا يكون محمودا من كل وجه

وبكل اعتبار بجميع انواع الحمد الا من حاز صفات الكمال جميعها۔ (شرح

العقيدة الواسطية ص 9)

(ترجمہ: الحمد اللہ کا مطلب یہ ہے کہ کامل حمد اللہ کے لیے ہے۔ یہ بات تقاضا کرتی

ہے کہ وہ تمام امور جو قابل تعریف ہیں یعنی اللہ کی صفات کمال اور نعوت جمال اللہ میں

ثابت ہوں، موجود ہوں کیونکہ جو ذات صفات کمال سے خالی ہو وہ کسی بھی طرح تعریف

کے قابل نہیں ہوتی۔ اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ تمام انواع کی حمد کے لائق صرف وہ

ذات ہے جس میں تمام صفات کمال موجود ہوں)۔

iii- امام غامدی رحمہ اللہ عقیدہ طحاویہ میں لکھتے ہیں:

وما زال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من

صفته وكما كان بصفاته ازلها كذلك لا يزال عليها ابديا۔

(ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ اپنی تمام تر صفات کے ساتھ

قدیم ہیں۔ مخلوق کے ہونے سے اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی جو پہلے

نہ تھی اور جیسے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ ازلی ہیں اسی طرح وہ اپنی صفات کے

ساتھ ابدی بھی ہیں)۔

خصوصية لموسى فى ذلك۔ وان قالوا ان الله خلق كلاما فى الشجرة او

فى الهواء ونحو ذلك لزم ان تكون الشجرة هى التى قالت لموسى انى انا ربك

(شرح العقيدة الواسطية ص 90)

(ترجمہ: مذکورہ آیتوں کی وجہ سے اشاعرہ پر اعتراض پڑتا ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کا

کلام ایسا معنی ہے جو جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور حرف و آواز کے بغیر ہوتا ہے اس

سے پوچھا جائے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام نفی کو کیسے سنا؟

اگر وہ یہ جواب دیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں اس مضمون کو ڈال دیا جس کو

اللہ تعالیٰ چاہتے تھے کہ موسیٰ علیہ السلام کو کلام کے ذریعے بتائیں۔ اس صورت میں

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی کوئی خصوصیت نہ رہی۔

اور اگر وہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ درخت میں یا ہوا وغیرہ میں کلام کو پیدا کرتے ہیں تو

لازم آئے گا کہ خود اس درخت نے یا خود ہوا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ انا

انا ربك (بلاشبہ میں تمہارا رب ہوں)۔

ہم کہتے ہیں

خلیل ہراس نے یہ عجیب بات کہی کہ ہوا میں حروف و آواز پیدا کرنے سے وہ کلام

خود ہوا کا کلام بن گیا۔ انہوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ آواز پہنچانے میں ہوا توسل

محض یعنی صرف ذریعہ ہے اور سفیر محض تو دوسرے کا کلام پہنچاتا ہے۔ اس کی صورت

یہاں اس طرح سے ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وقت آیا تو

کلام نفی کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اس طرح جوڑا گیا کہ کلام نفی

دلائل کرنے والے جو حروف و آواز کو (یعنی کلام لفظی کو) ہوا حضرت موسیٰ علیہ السلام

تک پہنچائے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ جاننے میں تردد نہ ہوا کہ وہ اللہ کے کلام کو

حروف و کلمات کی صورت میں سن رہے ہیں۔ جیسے بکریاں بکریوں کے چیخے سے آواز سننے

میں زید ہوں۔ بکری نے زید کو نہیں دیکھا۔ ہوائے زید کی آواز کو بکری کے کانوں تک پہنچایا

تو کیا کوئی یہ کہے گا کہ ہوائے اپنے بارے میں کہا کہ وہ زید ہے۔

ہم کہتے ہیں

کامل الصفات ہونے سے استدلال

بات یہ ہے کہ صفات فعلیہ دو طرح کی ہیں۔ ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں ہوتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا، موت دینا، بیماری دینا، شفا دینا، رزق دینا اور عزت و ذلت دینا وغیرہ۔ دوسرے وہ جن کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ تعالیٰ پر بھی یا صرف اللہ تعالیٰ ہی پر اثر ہوتا ہے مثلاً راضی ہونا، رحم کرنا، غصہ کرنا، ہنسنا، خوش ہونا وغیرہ۔ رحم کرنے میں دل کے اندر نرمی پیدا ہوتی ہے اور غصہ کرنے میں انتقامی جوش اور اہل کی ہی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ سلفی کہتے ہیں انسانوں میں جو یہ نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یہ ان صفات کی اصل حقیقت ہے اور جب اللہ تعالیٰ کسی سے خوش ہوتے ہیں یا کسی پر غصہ کرتے ہیں تو اندر کی یہ کیفیات اور اندر کے یہ تغیرات ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر کی یہ کیفیات مخلوق کی کیفیات سے مختلف ہوتی ہیں۔

وہ افعال جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں پڑتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا یا موت دینا ان کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔ لیکن دوسری قسم کے افعال سے اللہ تعالیٰ میں تغیر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ایک کیفیت ختم ہو کر دوسری کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ہو سکتا ہے کہ خود بھی عارضی ہو، ان تغیرات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونا یا تو بے فائدہ ہو گا یا اس کا کچھ فائدہ ہو گا۔ اگر بے فائدہ ہو گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہیں کہ کوئی بے فائدہ شے ان کو لاحق ہو۔ اور اگر اس کا کوئی فائدہ ہو مثلاً اصل صفت میں چٹکی آتی ہو یا نکھار پیدا ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ازل میں وہ صفت کامل نہ تھی اور اللہ اس سے بھی منزہ ہیں۔ غرض وہ ذات جو ازلی وابدی ہو وہ ہمیشہ ہمیش سے اپنی صفات میں کامل ہوتی ہے اور اس کی صفات میں کسی تبدیلی یا کسی تھیر کا یا حدوث و طول کا احتمال نہیں ہوتا۔

باب: 10

## اللہ تعالیٰ کی صفت معیت

اشاعرہ و ماتریدہ یہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے جن آیتوں اور حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کی معیت کا ذکر ہے اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کی حقیقت اللہ ہی جانتے ہیں۔ ان کے متاخرین اللہ کی معیت سے اللہ کے علم و قدرت کی معیت مراد لیتے ہیں۔ پیچھے ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ میں اشاعرہ و ماتریدہ کے حقد میں تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور متاخرین بھی اصل طریقہ اتنی کو بتاتے ہیں لیکن عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے تادل کے طریقے کو لیتے ہیں۔ اس پر سلفی حضرات ان کو تعطیل اور تحریف کرنے کا طعن دیتے ہیں لیکن صفت معیت میں سلفی خود دل کھول کر تادل کرتے ہیں۔

علامہ شہین لکھتے ہیں

هل المعية حقيقة أو هي كناية عن علم الله وسمعه و بصره و قدرته و سلطانه

وغير ذلك من معاني ربوبيته؟

اکثر عبارات السلف۔ رحمہم اللہ۔ بقولون: إنها كناية عن العلم وعن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله: وَهُوَ مَعَكُمْ (الحديد: 4)، أي: وهو عالم بكم سمع لأفواكم بصير بأعمالكم قادر عليكم حاكم بينكم..... وهكذا فيفسر ونها بلا زحما۔

و اختار شيخ الإسلام۔ رحمه الله۔ في هذا الكتاب وغيره أنها على



حقیقتها، وأن کو نه معنا حق علی حقیقتہ، لکن لیست بمعنیہ کمعیۃ الإنسان للإنسان التي يمكن أن يكون الإنسان مع الإنسان في مكانه، لأن معیۃ اللہ ثابتہ له وهو فی علوه، فهو معنا وهو عال علی عرشه فوق کل شیء، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون معنا فی الأمکنۃ التي نحن فیها۔

و ضرب شیخ الاسلام رحمہ اللہ۔ للذک مثلاً بالفمر، قال: إنه یقال: ما زلنا نسیر والفمر معنا، وهو موضوع فی السماء، وهو من أصغر المخلوقات، فكیف لا یكون الخالق مع المخلوق، الذي الخلق بالنسبۃ إلیه لیسوا بشیء، وهو فوق سماءاته؟

وما قاله۔ رحمه اللہ۔ فیہ دفع حجة بعض أهل التعطیل حیث احتجوا علی أهل السنة، فقالوا: أنتم تمنعون التأویل، وأنتم تقولون فی المعیۃ، تقولون: المعیۃ بمعنی: العلم، والسمع، والبصر، والقدرة، والسلطان، وما أشبه ذلک۔

فنقول: إن المعیۃ حق علی حقیقتها، لکنها لیست علی المفهوم الذي فهمه الجهمیۃ ونحوهم، بأنه مع الناس فی کل مکان و تفسیر بعض السلف لها بالعلم ونحوه تفسیره باللازم۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 220، 221)

(ترجمہ کیا معیت حقیقی ہے یا وہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات مثلاً علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ سے کنایہ ہے؟ اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں اور وہ ان الفاظ قرآنی و نحو معنّم کا یہ مطلب بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہیں جانتے ہیں، تمہاری باتوں کو سنتے ہیں۔ تمہارے اعمال کو دیکھتے ہیں، تم پر قدرت رکھتے ہیں اور تمہارے درمیان فیصلہ کرتے ہیں۔۔۔۔۔ غرض وہ ان الفاظ کی تفسیر اس کے لازم معنی سے کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب (عقیدہ واسطیہ) میں اور (اپنی) دوسری کتابوں میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ معیت کا اپنا حقیقی معنی ہی مراد ہے (کنایہ نہیں) اور اللہ تعالیٰ کا ہمارے ساتھ ہونا حق ہے اور حقیقی معنی پر ہے لیکن اللہ

کی معیت ایسی معیت نہیں جو انسان کو انسان سے ہوتی ہے اور جس کیلئے دونوں کا ایک جگہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بلند ہونے کے باوجود اللہ کی معیت حاصل ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہیں جبکہ وہ اپنے عرش پر ہی بجز سے بلند ہیں اور یہ کسی حال میں بھی ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان جگہوں میں ہمارے ساتھ ہوں جہاں ہم ہوں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال چاند سے دی۔ انہوں نے کہا کہ کہا جاتا ہے کہ ہم چلتے ہیں اور چاند ہمارے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ وہ تو آسمان پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ چاند ایک چھوٹی مخلوق ہے۔ تو ایسی معیت خالق مخلوق کے درمیان کیوں نہ ہوگی جبکہ مخلوق اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے اور خالق آسمانوں کے اوپر ہے۔

یہ بات جو شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہی ہے اس میں اہل تعطیل کے اس اعتراض کا جواب بھی ہے جو وہ اہل سنت یعنی سلفیوں پر کرتے ہیں کہ اور جگہوں پر تم تاویل سے زور دے ہو اور معیت تم خود تاویل کرتے ہو اور کہتے ہو کہ معیت سے مراد علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ وغیرہ ہے۔

لہذا (شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اتباع میں) ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ معیت حق ہے اور اپنے حقیقی معنی میں ہے لیکن اس کا وہ مطلب نہیں جو جہمیہ وغیرہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (اپنی ذات سمیت) لوگوں کے ساتھ ہر جگہ پر ہوتے ہیں اور بعض سلف نے جو اس کی تفسیر علم سے کی تو وہ لازم معنی کے ساتھ تفسیر ہے۔

ہم کہتے ہیں:

1- قرآن پاک میں ہے کہ ہم تو بندے سے اس کی شریک سے زیادہ قریب ہیں (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) چاند کو ہم اپنے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ ساتھ جتنا ہے لیکن ہم اس کو اپنے قریب اور شریک سے بھی قریب نہیں کہتے۔

2- سلفیوں کے لئے تو یہ آسان ہے کہ وہ معیت ذاتی کو مان لیں کیونکہ جب سب سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں اور جب بعض سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے کے باوجود آسمان دنیا پر بھی اپنی ذات کے ساتھ نزول فرما لیتے ہیں تو وہ ایک اور قدم بڑھا کر اپنی ذات کے ساتھ زمین پر بھی نزول فرما سکتے ہیں اور جب ان بعض سلفیوں کی دیگر سلفی تحلیل نہیں کرتے اور ان کو بدعتی یا گمراہ نہیں کہتے تو وہ اس بات کو بھی گمراہی نہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ کرسی سے اور آسمان دنیا سے مزید نزول فرما کر بندوں کی معیت ذاتی سے سرفراز فرماتے ہیں۔

3- علامہ عثمانی اپنی جماعت پر کئے ہوئے اعتراض کا تسلی بخش جواب نہیں دے سکے۔ اس کی وجہ یہ ہیں:

i- علامہ عثمانی کی یہ عبارت دیکھئے ”اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں۔“ اس میں یہ الفاظ ”اسلاف کی اکثر عبارتیں“ ظاہر ہے کہ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کی تحریروں کا اکثر حصہ اس بات پر مشتمل ہے بلکہ ان کا یہ مطلب ہے کہ اکثر اسلاف کی تحریروں میں تاویل ملتی ہے۔

ii- ابن تیمیہ رحمہ اللہ یہاں اکثر اسلاف جو کہ کل اسلاف کے مراد ہیں ان کے قول کو بلا تکلف چھوڑ رہے ہیں حالانکہ ابن تیمیہ اسلاف کی اتباع کے دعویدار ہیں۔

غرض اکثر سلف نے تاویل کی ہے تو ان پر اعتراض تو ہے ہی خود ابن تیمیہ اور عثمانی پر بھی اعتراض ہے کہ انہوں نے اکثر سلف کی تحلیل و تفسیق کیوں نہیں کی بلکہ آخر عبارت میں جا کر ان کے عمل کو نظروں میں ہلکا کرنے کیلئے اس کو یوں تعبیر کیا کہ وہ تفسیر بعض السلف لہا بالعلم و نحوه تفسیرہ بالانزہام۔ (بعض سلف نے معیت کی تفسیر علم وغیرہ کے ساتھ کی ہے تو یہ لازم کے ساتھ تفسیر ہے۔)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے برخلاف ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ معیت باعلم اور معیت بالقدرہ کا معنی لینا تاویل نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی ہے کیونکہ تاویل میں لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرا جاتا ہے اور ظاہر معنی وہ ہوتا ہے جو کلام سے مخاطب کے ذہن کی طرف متبادر ہو اور الفاظ لا تحضون ان اللہ معنا سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری حمایت میں اپنی قدرت سمیت ہمارے ساتھ ہیں۔ (ذم التاویل)

ہم کہتے ہیں

رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ لَا تَحْزَنُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول إِنَّ مَعِيَ رَبِّي مَعِي (میرا رب میرے ساتھ ہے) وہ مجھے راہ بتانے لگا۔ یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرآن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورہ حدید کی آیت وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ۔ (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو۔ آیت 4) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے اور جہاں صفات گنتاں جاری رہیں جیسا کہ سورہ حدید کی ابتدائی آیتوں میں گنتاں گئی ہیں وہاں تاسیس کو یعنی مفت معیت کے بیان کو سابقہ مفت کی تاکید پر ترجیح ہوتی ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے ایک بات یہ لکھی کہ اگر ان کو تاویل بھی کہا جائے تو یہ تاویل وہ ہے جو اسلاف نے کی ہے جن کی درستی ثابت ہے اور جن کی اتباع واجب ہے۔

ثم لو كان تاويلنا فاما نحن تاويلنا واما السلف رحمة الله عليهم الذي ثبت صوابهم ووجب اتباعهم هم الذين تاولوه فان ابن عباس والضحاك و مالكا و سفیان و كثير من العلماء قالوا في قوله و هو معكم اى علمه۔ (ذم التاویل)

(ترجمہ: پھر اگر یہ تاویل ہی ہو تو یہ تاویل ہم نے نہیں کی۔ یہ تاویل ان سلف نے کی ہے جن کی درستی ثابت ہے اور جن کا اتباع واجب ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور ضحاك اور سفیان ثوري اور دیگر بہت سے اہل علم ہیں جنہوں نے

وَهُوَ مَعَكُمْ کا مطلب یہ بتایا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس بات سے ابن تیمیہ پر اعتراض پڑتا ہے کہ وہ اسلاف کی تاویل کا درجہ گھٹاتا ہے اور اپنی بات کو ان پر مقدم کرتے ہیں۔

ابن قدامہ کی اس بات سے سلفیوں پر مجموعی طور سے بھی اعتراض پڑتا ہے کہ اسلاف سے جو اور مقام پر تاویل منقول ہے۔ سلفی اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں بلکہ کہیں تو ان کی تغلیط بھی کرتے ہیں مثلاً غلام خلیل ہر اس لکھتے ہیں۔

وسم کرسمیہ قال ابن عباس ای علمہ۔ قلت تاویل ابن عباس لیس بصحیح لان الکرمی موضع القدمین للرحمن۔ (شرح العقیدۃ الواسطیہ)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے وح کرسمی میں کرنی کا مطلب اللہ کا علم منقول ہے۔ میں خلیل ہر اس کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباس کی تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ کرمی تو رحمان کے قدموں کی جگہ ہے۔)

## باب: 11

### اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا

عقیدہ طحاویہ جو سب کے نزدیک معتبر کتاب ہے اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و تعالیٰ عن الحدود و الغایات یعنی اللہ تعالیٰ حدود اور غایات سے منزہ ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اسی پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ کی حدود و غایات نہیں..... اور کسی بھی جہت میں ان کی انتہا نہیں ہے جیسا کہ مخلوق اشیاء میں انتہا اور غایت پائی جاتی ہیں۔ ان کے برعکس سلفیوں کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حدود و انتہا میں ہیں جن سے اگرچہ کوئی مخلوق واقف نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ ان سے واقف ہیں۔

### حد کا لغوی مطلب

عربی لغت میں حد کا مطلب

- 1- خلیل بن احمد کے نزدیک: فصل ما بین کل شئین حد یتھما۔ و متھی کل شئیء حده (دو چیزوں کے درمیان جس سے فرق آئے، کسی بھی شے کی انتہا۔
- 2- ابن فارس کے نزدیک: الحاجز بین الشئین (دو چیزوں کے درمیان کا پردہ)۔
- 3- ابوالکاسم تمیمی کے نزدیک: حد کل شئیء موضع ینونته عن غیرہ فکل موجود لہ حد یتھنی الیہ (کسی شے کی حد اس مقام کو کہتے ہیں جو اس شے کو دوسری شے سے جدا کر دے)۔ (اثبات الحمد للہ ص 23)

سلفیوں کے نزدیک حد کا معنی

الموضع الذی اطلقہ منحمول علی معنیہ:

معنی میں محدود ہے کہ وہ مخلوق سے جدا ہے جیسے زید کی زمین اور عمر کی زمین ساتھ ساتھ ہوں لیکن دونوں کی حد بندی ہو تو زید کی زمین محدود ہے اور عمر کی زمین سے جدا ہے اور عمر کی زمین محدود ہے اور زید کی زمین سے جدا ہے۔ یہ معنی حق ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ نقص نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیم نے حد کی ایک شق ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے جدا ہے لیکن اس کی دوسری شق کہ اللہ تعالیٰ کی تمام جہات میں حد بندی ہے اس سے کئی کترا گئے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا جہم ہے اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور جو شے جگہ گیر ہے وہ جسم ہوتی ہے۔

سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا کیوں کہتے ہیں

ابن تیمیہ لکھتے ہیں

ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونہ ان المخلوق لا يتميز عن المخلوق فيجحدون صفاته التي تميز بها ويجحدون قدره حتى يقول المعتزلة اذا عرفوا انه حي، عالم، قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته۔ و يقولون انه لا يباين غيره بل اما ان يصفوه بصفة المعلوم فيقولون لا داخل العالم ولا خارجة ولا كذا ولا كذا او يجعلوه حالا في المخلوقات او وجود المخلوقات۔

فبين ابن المبارك ان الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لمخلقه منفصل عنه و ذكر الحد لان الجهمية كانوا يقولون ليس له حد و ما لا حد له لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لان ذلك مستلزم للحد۔

فلما سألوا امير المؤمنين في كل شيء عبدالله بن المبارك بماذا نعرفه قال بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه۔

فذكروا له لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية و بنفهم له ينفون ملزومه الذي

احدهما: يقال على جهة مخصوصة و ليس هو ذاهبا في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات۔ والثاني: انه على صفة يبين بها عن غيره و يتميز فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في اخص صفاته۔ (اثبات الحد لله ص 225)  
(ترجمہ: ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں حد کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کے دو معنی ہیں:

- 1- اس سے مراد مخصوص جہت ہے اور اللہ تمام جہات میں بڑے ہوئے نہیں ہیں بلکہ وہ عالم سے باہر ہیں، اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور تمام جہتوں میں داخل نہیں ہیں۔
- 2- اس سے مراد وہ صفت ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات اپنے غیر سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرد واحد ہیں جن کی مخصوص ترین صفات میں کسی شریک کا ہونا ممتنع ہے۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حد اس کی ذات کی انتہا کو کہتے ہیں جو اس کو عالم سے جدا اور ممتاز کرتی ہے اور مختلف جہتوں میں اس کو بڑے نہیں دیتی۔ غرض سانیوں کے نزدیک اللہ کی حد ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی ہے جس کا کوئی اللہ جانتے ہیں۔

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ماذا تعنون بالحد؟ ان اردتم ان يكون مخلوقا اي يكون مباينا للمخلوق منفصلا عنهم كما تكون ارض لزيد و ارض لعمر فهذه محدودة منفصلة عن هذه و هذه منفصلة عن هذه فهذا حق ليس فيه شيء من النقص۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کی ذات اس

هو موجود فوق العرش و مباہتہ للمخلوقات فقالوا له بعد۔ قال بعد۔ (اثبات الحد لله ص 234)

(ترجمہ: جب جہم یہ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز نہیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرنے لگے جن سے وہ ممتاز ہوتے ہیں اور اللہ کی تقدیر کا انکار کرنے لگے یہاں تک کہ ممتاز لے جب جان لیا کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہیں، علم والے اور قدرت والے ہیں تو وہ کہنے لگے کہ ہم نے اللہ کی حقیقت کو ماہیت کو جان لیا ہے۔

اور جہم یہ کہنے لگے کہ اللہ اپنے غیر سے جدا نہیں ہے بلکہ جہم یہ اس حد تک چلے گئے کہ وہ یا تو اللہ کو معدوم صفات سے متصف بتانے لگے اور کہنے لگے کہ اللہ تو عالم میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ ایسے ہیں اور نہ ویسے ہیں اور یا وہ اللہ کو مخلوق میں یا مخلوق کے وجود میں حلول کیا ہوا کہنے لگے۔ اس وقت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے واضح کیا کہ رب سبحانہ و تعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور انہوں نے اللہ کے لیے حد ہونے کو ذکر کیا کیونکہ جہم کہتے تھے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اور جس کی حد (ہندی) نہ ہو وہ تو مخلوق سے جدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ عالم کے اوپر ہوتا ہے کیونکہ مخلوق سے جدا ہونا اور عالم کے اوپر ہونا حد ہونے کو مستلزم ہے۔

جب لوگوں نے عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو شرعہ میں امیر المؤمنین تھے پوچھا کہ ہم اللہ کی تعریف کس طرح کریں تو انہوں نے جواب دیا کہ اس طرح کریں کہ اللہ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہو اور مخلوق سے جدا ہو اس کو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ حدود ہوں کیونکہ عرش کی طرف سے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ضرور محدود ہوگی۔ اس لازم کی وجہ سے لوگوں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر کیا حد کے ساتھ ہیں؟ تو عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں۔

ہم کہتے ہیں

سب سلفی اس معنی میں حد کو مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور وہ

عالم میں حلول کئے ہوئے نہیں لیکن ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں، وہ آسمان دنیا پر روزانہ ایک تہائی رات رہنے پر نزول فرماتے ہیں اور وہ قیامت کے دن زمین پر اتریں گے اور اپنا قدم جہنم پر رکھیں گے۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کی ہیں۔ یہ سلفیوں کا بڑا تضاد ہے کیونکہ ایک طرف وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عالم سے جدا ہیں اور عالم سے باہر ہیں لیکن ساتھ ہی ایسی کئی صورتوں کے قائل ہیں جو عالم میں اللہ تعالیٰ کے نزول و حلول کرنے کی ہیں۔

سلفیوں کے بقول جو حضرات حد کے قائل ہیں وہ یہ ہیں:

- 1- عبداللہ بن مبارک (سن وفات 181ھ)
- 2- عبداللہ بن زبیر حمیدی (سن وفات 219ھ)
- 3- سعید بن منصور (سن وفات 227ھ)
- 4- احمد بن حنبل (سن وفات 241ھ)
- 5- اشرم (سن وفات 273ھ)
- 6- حرب بن اسماعیل (سن وفات 280ھ)
- 7- عثمان بن سعید دارمی (سن وفات 280ھ)
- 8- عبداللہ بن احمد (سن وفات 290ھ)
- 9- خلاد (سن وفات 311ھ)
- 10- عبداللہ بن رطل (سن وفات 378ھ)
- 11- یحییٰ بن عمار (سن وفات 422ھ)
- 12- قاضی ابو یعلیٰ (سن وفات 458ھ)
- 13- ابوالقاسم بن مندہ (سن وفات 470ھ)
- 14- ابواسامعیل ہروزی (سن وفات 481ھ)
- 15- ابوالحسن جزری (سن وفات 481ھ)

- 16- ابن زعفرانی (سن وفات 527ھ)
- 17- ابو القاسم بن سنی (سن وفات 535ھ)
- 18- ابو العلاء ہمدانی (سن وفات 569ھ)
- 19- محمود شتی (سن وفات 665ھ)
- 20- ابن تیمیہ (سن وفات 727ھ)
- 21- ابن قیم (سن وفات 751ھ)
- 22- یوسف بن عبدالحادی (سن وفات 909ھ)

ہم کہتے ہیں:

1- اس فہرست میں صرف یہ چند حضرات ہیں جو نو سو سال کی مدت میں دستیاب ہوئے اور اوسط یہ ہے کہ ہر دور میں ایک یا دو آدمی ہیں۔ کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں لیکن پھر بھی اقل قلیل ہیں۔  
وہ حضرات جو حد کے لفظ کو اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں کرتے:

1- محدث ابن حبان اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ

محدث ابن حبان نے اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کا انکار کیا تو یحییٰ بن عمار نے ان کو جہنم سے نکلوا دیا۔ اس پر علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا:

انکار کم علیہ بدعة ایضا والعوض فی ذلك لم یأذن به الله ولا اتی نص باثبات ذلك ولا بنفیہ ومن حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنہ وتعالی الله ان یحد و یوصف الا بما وصف به نفسه او علمہ و سنہ۔ (اثبات الحد للہ: ص 40)

(ترجمہ: ابن حبان پر تمہارا انکار کرنا بھی بدعت تھا اور اس بحث میں پڑنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی، اور حد کی نفی یا اثبات کے بارے میں کوئی نص بھی نہیں ہے۔ اور آدمی کے اسلام کی خوبی اس میں ہے کہ وہ لائق و چھوڑ دے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں کہ ان کے لئے حد بیان کی جائے، اور اللہ کا نصف صرف وہی بیان کیا

جائے جو اللہ نے اور اس کے رسولوں نے بتایا ہو۔)

علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

انکارہ للحد و اثباتکم للحد نوع من فضول الکلام و السکوت عن الطرفین اولی اذ لم یأت نص بنفی ذلك ولا اثباتہ واللہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیء۔ (اثبات الحد للہ ص: 40)

(ترجمہ: ابن حبان کی طرف سے حد کا انکار کرنا اور تمہاری طرف سے حد کو ثابت کرنا ایک قسم کی فضول اور لافینی گفتگو ہے۔ اور دونوں طرف سے خاموشی ہی بہتر تھی کیونکہ کوئی بھی نص نہ اس کی نفی میں ہے اور نہ اس کے اثبات میں ہے اور اللہ کی مثل تو کوئی شے نہیں ہے۔)

2- علامہ شافعی لکھتے ہیں:

أو تریدون بالحد ان الله یأذن من خلقه غیر حال فیهم؟ فہذا حق من حیث المعنی ولكن لا تطلق لفظہ نفیاً ولا اثباتاً لعدم ورود ذلك۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 215)

(ترجمہ: اگر حد سے تمہاری یہ مراد ہے کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور ان میں حلول نہیں کے ہوئے تو یہ بات معنی کے اعتبار سے درست ہے لیکن ہم اس کے لیے حد کا لفظ استعمال نہیں کرتے نہ نفی میں نہ اثبات میں کیونکہ کسی نص میں (اور نہیں ہوا۔)

کتاب اثبات الحد للہ پر جن صاحب نے مقدمہ لکھا ہے وہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ کی بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

السکوت عن ذلك اولی قبل ان یخوض اهل البدع فی نفی علو اللہ علی خلقه وقولہم بالحلول فی خلقہ۔ (اثبات الحد للہ ص 40)

(ترجمہ: حد کا لفظ استعمال نہ کرنا اس وقت تک ادنیٰ تھا جب تک بدعتی لوگ اللہ تعالیٰ کی مخلوق پر بلندی اور علو کی نفی میں زیادہ مہمک نہیں ہوئے تھے اور انہوں نے اللہ



تعالیٰ کے اپنی مخلوق میں حلول کرنے کا قول نہیں کیا تھا۔ جب برہنہ بنے یہ بات شروع کر دیں تو سلفیوں نے ان کی گمراہی کو ظاہر کرنے کی خاطر اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کو کہنا شروع کیا۔

ہم کہتے ہیں

اشاعرہ و ماتریدہ کے متاخرین نے عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے منشاہاد کتابیات میں تاویل کی تو سلفیوں نے ان کو اصحاب تحریف کے لقب سے نوازا اور تاویل کو گمراہی کہا اور اب خود انہوں نے محض اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا عقیدہ گھڑ لیا تو یہ جائز ہو گیا۔

اگر سلفی کہیں کہ ہم نے اس بات کو اپنے اسلاف سے لیا ہے یعنی حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو حق تابعین میں سے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ کے بقول عبداللہ بن مبارک آسان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے کوئی حد نہ ہوتی اور ان کی ہر بات کو قبول کرنا واجب ہوتا۔ جب انہوں نے کوئی شرعی دلیل نہیں کی تو ان کی بات قابل قبول نہ رہی۔

سلفیوں کی جانب سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہو۔ نے کے دلائل

1- ابن تیمیہ نقل کرتے ہیں:

قال ابو سعید: واللہ تعالیٰ لہ حد لا یعلمہ احد غیرہ ولا یحوز لاحد ان یتوہم لحدہ غایۃ فی نفسہ ولكن نومن بالحد و نکل علم ذلک الی اللہ تعالیٰ لمکانہ ایضا حد و هو علی عرشہ فوق سماواتہ۔ فہذان حدان اثان قال وسم ابن المبارک ہم نعرف ربنا قال بانہ علی العرش بائن من خلقہ قبل ہ قال بحد.....

فمن ادعی انہ لیس للہ حد فقد رد القرآن و ادعی انہ لا شی لان اللہ نہ وصف حد مکانہ فی مواضع کثیرہ من کتابہ، فقال الرحمن علی العرش استر

ء امنتم من فی السماء یخافون ربہم من فوقہم، انی متوفیک و رافعک الی، الیہ یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعہ۔ فہذا کلمہ و ما اشبہہ شواہد و دلائل علی الحد و من لم یعترف بہ فقد کفر بتنزیل اللہ تعالیٰ و جحد آیات اللہ تعالیٰ۔ (اثبات الحد للہ ص 208، 209)

(ترجمہ: ابو سعید عثمان داری نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے جس کو خود اللہ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا اور اللہ کے سوا کسی کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے دل میں اللہ کی حد و انتہا کا خیال بھی لائے۔ اور ہم اللہ کے لیے حد ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے مکان کی بھی حد ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں۔ تو یہ دو حدیں ہیں۔)

2- عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ تم اپنے رب کو کیسے پہچانیں۔ انہوں نے جواب دیا اس سے کہ وہ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا گیا کیا حد کے ساتھ ہیں۔ جواب دیا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں..... تو جو کوئی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اس نے قرآن کو رد کیا کیونکہ:

3- اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی گئی جگہوں پر اپنے مکان کی حد بیان کی ہے۔

i- اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی۔ (طہ: 5)

رحمان عرش پر بلند ہوا۔

ii- ؤ اٰیٰتُہُمْ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ (ملک: 16)

کیا تم اس میں ہو گئے ہو اس سے جو آسمان میں ہے۔

iii- یَخَافُوْنَ رَبُّہُمْ مِنْ فَوْقِہُمْ۔ (نحل: 50)

وہ ڈرتے ہیں اپنے رب سے اپنے اوپر سے۔

iv- لَئِیْ مَتَّوْیٰتُکَ وَرَافِعُکَ الْیَاقُوتَ۔ (آل عمران: 55)

میں لے لوں گا تم کو اور اٹھا لوں گا تم کو اپنی طرف۔

v- اَلِیُّہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیْبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یرْفَعُہُ۔ (فاطر: 10)

اس کی طرف چڑھتا ہے پاکیزہ کلام اور نیک عمل کو وہ اٹھا لیتا ہے۔

4- جس نے اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کیا اس نے دعویٰ کیا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں۔

اس کا بیان یہ ہے:

الخلق کلهم علموا انه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء الا وله حد و غاية و صفة و ان لا شيء ليس له حد و لا غاية و لا صفة۔

فالشئ ابدا موصوف لا محالة و لا شيء يوصف بلا حد و لا غاية و قولك لاحد له يعني انه لا شيء (انبات الحد للہ ص 23)

(ترجمہ: سب انسان جانتے ہیں کہ جس کو بھی شے کہا جاتا ہے اس کی حد ہوتی ہے، غایت ہوتی ہے اور صفت ہوتی ہے اور جو شے نہ ہو (یعنی جو لاشے ہو) اس کی نہ حد ہوتی ہے، نہ غایت ہوتی ہے اور نہ صفت ہوتی ہے۔

غرض شے ہمیشہ ان تین صفات سے موصوف رہتی ہے جب کہ لاشے کی صفات لاحقہ اور لاحقیت ہوتی ہیں۔ تو تمہارا یہ کہنا کہ اللہ کے لیے لاحد ہے یعنی اللہ کے لیے حد نہیں ہے اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں)

اور جو کوئی اللہ کے لیے حد کا اعتراف نہ کرے تو اس نے اللہ تعالیٰ (کو لاشے یعنی معدوم مانا جس کو یہ لازم ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ) کی نازل کردہ کتاب کا اور آیات الہی کا انکار کیا۔

5- خلال نے اپنی کتاب "السنة" میں ذکر کیا کہ:

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول بتایا گیا تو انہوں نے فرمایا:

هكذا على العرش استوى بحد۔ فقلنا له ما معنى قول ابن المبارك بحد

قال لا اعرفه ولكن لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع.....

قال ابن تيمية ما معنى قول ابن المبارك ؟ وقوله لا اعرفه ؟

قد يكون لا اعرف حقيقة مراده لكن للمعنى الظاهر من اللفظ شواهد و هو النصوص التي تدل على ان الله تنتهي اليه الامور و انه في السماء و نحو ذلك۔ وقد يكون لا ادري من اين قال ذلك لكن له شواهد اثبات الحد للہ ص 214) قال الحلال في رواية محمد بن ابراهيم القيسي فقال احمد هكذا هو عندنا..... (اثبات الحد للہ ص 215)

قال القاضي ابو يعلى في كتاب ابطال التاويل..... جاء رجل الى احمد بن حنبل فقال لله تعالى حد فقال نعم لا يعلمه الا هو۔ قال الله تبارك و تعالیٰ و ترى الملايكة حافين من حول العرش يقول محدثين۔ (اثبات الحد للہ ص 216)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عبد اللہ بن مبارک کے قول کے مطابق ہی عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہیں۔ راوی کہتے ہیں: ہم نے پوچھا۔ ابن مبارک کا قول "حد کے ساتھ" اس کا کیا مطلب ہے؟ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا یہ میں نہیں جانتا لیکن قرآن پاک میں اس کے پانچ شواہد ملتے ہیں۔ خال نے محمد بن ابراہیم قیسی کی روایت ذکر کی کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: ہمارے نزدیک بھی ایسے ہی ہے۔

قاضي ابو يعلى نے اپنی کتاب ابطال التاويل میں ذکر کیا کہ ایک شخص نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کیا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہے لیکن خود اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو نہیں جانتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ حَوْلَ الْعَرْشِ (زمر: 75)

عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول کہ اللہ تعالیٰ حد کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس پر امام احمد کا فرمانا کہ میں نہیں جانتا۔ اس کا مطلب ابن تیمیہ یہ کہتے ہیں:

ا- اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ میں اس کی حقیقی مراد کو نہیں جانتا البتہ ظاہری معنی کے شواہد قرآن پاک میں موجود ہیں اور ان شواہد سے مراد وہ آیات ہیں جو اس بات

پر ولایت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یعنی عرش پر ہیں اور ان کی طرف امور لے جائے جاتے ہیں۔

ii- اور اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ میں نہیں جانتا کہ ابن مبارک نے یہ بات کہاں سے کہی یعنی اس کی دلیل کیا ہے۔ البتہ اس کے شواہد موجود ہیں۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کے ذکر کردہ ان دونوں معنی کو ایسے تو امام احمدی کی بات کا نتیجہ ہے نیکے کا کہ میں نہ تو یہ جانتا ہوں کہ حد کی حقیقت کیا ہے اور نہ ہی مجھے اس کا علم ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے جہاد ہونے کو کس دلیل سے لیا ہے البتہ اللہ کے لیے جہاد ہونے کے ظاہری شواہد قرآن پاک میں ملتے ہیں۔

حد کے اثبات کے دلائل کا جواب

پہلی دلیل کا جواب

پہلی دلیل یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہاد ہونے کا اثبات کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے صحابہ اور تابعین کا زمانہ گزرا لیکن ان میں سے کسی نے اللہ تعالیٰ کیلئے جہاد کا ذکر نہیں کیا۔ پھر اگرچہ عبداللہ بن مبارک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے تھے لیکن امام صاحب کے دوسرے شاگردوں اور اصحاب کے برخلاف یہ جہاد کے مروی میدان تھے۔ ان کے زمانے میں بڑے بڑے محدث اور فقہاء موجود تھے لیکن عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے نہ تو قرآن و سنت سے کوئی دلیل ذکر کی اور نہ ہی دیگر فقہاء کی تائید ذکر کی حالانکہ وہ محدثین کا دور تھا جن کے نزدیک علم عقائد فقہی کا ایک حصہ تھا۔ اور یہ بات قابل تعجب ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ موجود ہوں اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے بہت سے شاگرد ہوں لیکن وہ نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بندی کا قول کریں اور

نہ اللہ کیلئے جہاد ہونے کا ذکر کریں حالانکہ یہ حضرات فروغ کی طرح اصول و عقائد میں بھی امام تھے۔ اور جیسے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے سامنے بدعتوں کی بدعات تھیں وہ ان بڑے حضرات کے سامنے بھی تھیں۔ امام حمادی رحمہ اللہ کا قول اس باب کے شروع میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حد و حدود غایات سے بلند و بالا ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدہ کی ابتدا امام ابوحنن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی سے نہیں ہوئی بلکہ یہ بعد کے حضرات ہیں۔ ابوحنن اشعری شافعی تھے اور ابو منصور ماتریدی حنفی تھے۔ شافعی اور حنفی اہلسنت تھے۔ یہ دونوں حضرات فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے مطابق عقائد پر چونکہ بڑی طوطی رکھتے تھے اس لئے امام کہلائے۔ یہ بات یاد رہے کہ محدثین کے دور میں علم عقائد بھی علم فقہ کا ایک حصہ تھا۔

دوسری دلیل کا جواب

دوسری دلیل وہ قرآنی شواہد ہیں جو حد کے اثبات میں پیش کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شواہد اپنی وقت بنتے ہیں جب یہ بات طے کر لی جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہیں (حالانکہ یہ تو سلفیوں کا فقط دعویٰ بلا دلیل ہے) کیونکہ جن سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی جہت تحت میں عرش کی اوپری سطح حاجب بن رہی اور اس جہت سے اللہ محدود ہوئے اور جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش سے اوپر ہیں ماس نہیں ہیں تو بہر حال جہت تحت میں کہیں تو حد بندی ہوگی۔ اور اگر ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو کسی جہت میں محدود نہ مانیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش اور مستوی علی العرش ہونے کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں تو اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے کا تصور ہی نہ ہوگا۔ غرض مذکورہ آیتوں کو حد کے اثبات کے لیے شواہد بنانا باطل و الفاسد علی الفاسد ہے۔

تیسری دلیل کا جواب

اللہ کے لیے جہاد کہنے کا مطلب ہے کہ وہ لاشے ہیں۔

اس دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ عقلمانی دلیل ہے جس میں غائب کو شاہد پر یعنی اللہ تعالیٰ کو محسوسات پر قیاس کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اشیاء و موجودات دو قسم کی ہیں۔ ایک مخلوق جو ممکن الوجود ہے اور دوسری خالق جو واجب الوجود ہے۔ خالق یعنی اللہ تعالیٰ کے بارے میں نص ہے کہ لیس کھٹیلہ شیء یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے (تو لاشے ہونے میں خالق کو مخلوق قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ علاوہ ازیں علامہ غلیل ہراس کے مطابق اللہ تعالیٰ ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں (شرح عقیدہ واسطیہ ص 22) ہمیں اس کا کچھ علم نہیں۔ اس کے باوجود سیلفیوں کا اللہ کے لیے حد کو ثابت کرنا اس کی کیفیت کو ثابت کرنا ہے کیونکہ حد و انتہا کسی پھیلاؤ یا حجم والی چیز کے لیے ہوتی ہے۔ اس دلیل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جس شے کی حد بندی ہو اس کے ابعاد ظاہر ہوتے ہیں اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور نتیجہ میں وہ جسم ہوتی ہے جب کہ خود ملتی بھی اللہ تعالیٰ کے لیے معروف معنی میں جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ غرض اللہ کے لیے لا حد مطلب لاشے ہونا نہیں بلکہ ایسی شے ہونا ہے جو اشیائے محدودہ یعنی مخلوقات کے برعکس لاحقہ رہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ کے مختلف اقوال

۱۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پیش کیا گیا علی العرش بعد (کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں حد کے ساتھ) تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا قد بلغنی ذلك عنه واعجبہ (مجھے یہ بات پہنچ چکی ہے اور مجھے یہ بات پسند آئی ہے۔۔۔ اثبات اللہ ص 213) اور ایک روایت میں ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا للہ تعالیٰ حد (کیا اللہ تعالیٰ کی حد ہے؟) تو انہوں نے فرمایا نعم لا يعلمہ الا هو (ہاں، لیکن اس حد کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں)۔

اثبات اللہ ص 216

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کا قائل ہیں۔ لیکن ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کا قائل نہیں تھے۔

وقد نفاہ فی رواية حنبل فقال نحن نؤمن بان الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف اويحده احد (اثبات الحد للہ عزوجل ص 223)

(ترجمہ: حنبل کی روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حد کی نفی اور کہا کہ ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں جیسے انہوں نے چاہا اور جس کیفیت سے چاہا بغیر حد کے اور بغیر کسی صفت کے جس تک کوئی وصف بیان کرنے والا پہنچ سکے یا کوئی اس کی حد بندی کر سکے۔)

اگرچہ ابن تیمیہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی کوشش کی اور کہا:

فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذى يعلمه الخلق (اثبات الحد للہ ص 223)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ صفت پر اس حد کی نفی کی ہے جو مخلوق کے علم میں ہو۔)

لیکن پھر بھی اس کو حد کی نفی میں شمار کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں اختلاف ہوا اور وہ تین گروہ بن گئے۔

5۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب کا اختلاف

واصحاب الامام احمد:

۱۔ منهم من ظن ان هذا الكلامين يتناقضان فحكى عنه في اثبات الحد للہ تعالیٰ روايتين وهذه طريقة الروایتين والوجهين۔

۲۔ ومنهم من نفى الحد عن ذاته تعالى ونفى علم العباد به كما ظنه

موجب ما نقله حنبل وتاول ما نقله المروزی والاثرم وابوداؤد وغيرهم من اثبات الحد له على ان المراد اثبات الحد للعرش۔

ii- ومنهم من قرر الامر كما يدل عليه الكلانان او تاول نفى الحد بمعنى آخر (اثبات الحد لله ص 222)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے کچھ وہ ہیں جو امام احمد رحمۃ اللہ کی ان دو باتوں کو باہم تناقض سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات حد سے متعلق دو روایتیں ہیں (ایک حد ہونے کی اور دوسری حد نہ ہونے کی)۔ اس صورت میں طریقہ دو روایتوں کا ہے (جس میں آدمی کسی بھی روایت کو اختیار کر سکتا ہے)۔

ہم کہتے ہیں

کہ عقائد (اصول) اور اعمال (فروع) میں فرق ہے۔ فروع میں دو روایتوں کا طریقہ چل سکتا ہے کہ اس طرح عمل کیا یا اس طرح عمل کیا لیکن عقائد میں تو نفس الامری حقائق کو دل سے ماننا ہوتا ہے اور نفس الامری حقیقت کا صرف ایک ہی رخ ہوتا ہے یعنی موجود ہونے کا یا معدوم ہونے کا، دونوں بیک وقت نہیں ہوتے۔

ii- کچھ نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے حد کی نفی کی اور ہندوں سے اس کے علم کی نفی کی۔ انہوں نے ضعیف کی روایت کے ظاہری معنی کو لیا اور مروزی، اثرم اور ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں یہ تاویل کی کہ اثبات حد سے مراد عرش کی حد بندی ہے۔

iii- کچھ نے دونوں باتوں کا اپنا اپنا معنی لیا، یا انہوں نے حد کی نفی کو کسی اور معنی میں لیا۔

6- قاضی ابویعلیٰ کا اختلاف

قاضی ابویعلیٰ نے حد کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول کی مختلف توجیہ کی۔ وہ لکھتے ہیں:

فهذا الكلام من الامام ابى عبد الله احمد رحمه الله يبين انه نفى ان العباد يحدون الله تعالى او صفاته بحد او يقدرون ذلك بقدر او ان يبلغوا الى ان يصفوا ذلك (اثبات الحد لله ص 221)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام واضح کرتا ہے کہ انہوں نے اس بات کی نفی کی کہ بندے اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کر سکتے ہیں یا اس کی صفات کی حد جان سکتے ہیں یا ان کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں یا اس درجے کو پہنچ سکتے کہ اس کا کچھ وصف بیان کر سکیں۔)

ثم قال وبحسب ان يحمل اختلاف كلام احمد في اثبات الحد على اختلاف حالتين:

i- فالوضع الذى قال انه على العرش بحد معناه ان ماحاذى العرش من ذاته هو حد له ووجه له

ii- والوضع الذى قال هو على العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهى الفوق والخلف والامام واليمينه واليسرة

وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا انه جهة التحت تحاذى العرش بما قد ثبت من الدليل والعرش محدد فحاز ان يوصف ماحاذاه من الذات انه حد ووجه وليس كذلك فيما عداه لانه لا يحاذى ما هو محدود بل هو ما فى اليمينه واليسرة والفوق والامام والخلف الى غير غايه فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة

وجهة العرش تحاذى ما قابله من جهة الذات ولم تحاذى جميع الذات لانه لا نهاية لها۔ (اثبات الحد لله ص: 224, 225)

(ترجمہ: پھر قاضی ابویعلیٰ نے لکھا کہ ضروری ہے کہ اثبات حد کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں جو اختلاف ہے اس کو دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے۔

i- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حد کے ساتھ ہیں تو مطلب یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی ذات کا جو حصہ عرش کے محاذی ہے اس کے لئے حد و جہت ہے۔

ii- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بغیر حد کے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وہ جہت جو عرش کے محاذی ہے اس کے علاوہ باقی جہتیں یعنی اوپر کی، آگے پیچھے کی اور دائیں بائیں کی جہتیں بغیر حد کے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کی جہت تحت جو عرش کے محاذی ہے اس کے اور دوسری جہتوں کے درمیان فرق یہی ہے کہ جہت تحت عرش کے محاذی ہے جیسا کہ دلیل سے ثابت ہے اور چونکہ عرش محدود ہے لہذا اس کے محاذی جو ذات کی جہت ہے اس کو حد اور جہت (بالفاظ دیگر محدود اور جہت والی) کہا جاسکتا ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی ذات کی دیگر جہتوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ کسی محدود کے محاذی نہیں ہیں اور ذات الہی دائیں بائیں، آگے پیچھے اور اوپر کی طرف غیر متناہی بڑھی ہوئی ہے۔ اس لئے ان کو حد و جہت نہیں کہا جاسکتا۔

اور جہت عرش جو جہت ذات کے مقابل ہو وہ اس کے محاذی ہوتی ہے جبکہ ذات کی باقی جہتوں کے مقابل زم زمی چونکہ عرش نہیں ہے اس لئے وہ غیر متناہی ہیں۔

7- قاضی ابویعلیٰ سے ابن تیمیہ کا اختلاف

لیکن ابن تیمیہ قاضی ابویعلیٰ کی مذکورہ بات سے متفق نہیں اور وہ کہتے ہیں:

هذا الذي ذكره في تفسير كلام احمد ليس بصواب بل كلام احمد كما قال اولاً حيث نفاه نفى تحديد الحاد له وعلمه بحد له وحيث اثبتته اثبتته في نفسه ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود صفة او قدراً او مجموعهما ويقال على العلم والقول الدال على المحدود

واما ما ذكره القاضي في اثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه وهو قول طائفة من اهل السنة، والجمهور على خلاف وهو الصواب (اثبات الحد لله ص 225)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تفسیر جو ذکر ہوئی درست نہیں ہے بلکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں حد کی نفی کی تو وہاں مراد کسی مخلوق کا اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کرنا اور اس کی حد کو جانتا ہے اور جہاں حد کا اثبات کیا وہاں مراد نفس الامر میں حد کا ثبوت ہے اور حد کا لفظ حقیقت میں محدود پر بولا جاتا ہے خواہ وہ صفت کے اعتبار سے ہو یا مقدار کے اعتبار سے ہو یا دونوں کے مجموعے کے اعتبار سے ہو اور حد کا لفظ علم پر بھی بولا جاتا ہے اور محدود پر دلالت کرنے والے لفظ پر بھی بولا جاتا ہے۔

عرش کے اعتبار سے حد کے اثبات میں قاضی ابویعلیٰ نے جو بات کہی ہے اس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا ایک گروہ اس کا قائل ہے لیکن اکثریت اس کی مخالف ہے اور اکثریت کا قول ہی درست ہے۔

تنبیہ

ایک عقیدے کے بارے میں اتنے بہت سے اختلاف کی وجہ سے دو باتیں تنبیہ کے قابل ہیں:

- 1- یہ عقیدہ ہی مشکوک ٹھہرتا ہے۔
- 2- سلفیوں میں بھی عقائد میں خاصا اختلاف ہے اور علامہ عثیمین کا یہ دعویٰ کہ سلفی اہل اجتماع ہیں درست نہیں ہے۔



## باب: 12

## صفات الہیہ میں حقیقت اور مجاز

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا سلفی حضرات صفات متشابہات کا ظاہری اور حقیقی معنی لیے ہیں اور اس کے لیے ابن تیمیہ نے ایک اور بات کو دلیل بنایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تاویل سے جو معنی لیا جاتا ہے وہ حقیقی نہیں ہوتا اس لیے مجازی کہلاتا ہے اور حقیقی اور مجازی میں تقسیم اصولی طور پر غلط ہے بلکہ قرآن و حدیث میں جس مقام پر جو معنی بنتا ہے وہی اصل اور حقیقی ہے۔

اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

”اصل بات یہ ہے کہ محققین متاثرانہ کے نزدیک قرآن و حدیث کے الفاظ میں حقیقت و مجاز کی تقسیم ہے ہی نہیں۔ وہ قرآن و حدیث کے وہی معانی درست سمجھتے ہیں جو خالص و صحیح لغت عرب اور عہد نبوی و صحابہ کی زبان کی رو سے ہو سکتے ہوں۔ فلسفہ زدہ متکلمین اور مصنفین اصول فقہ کی تقسیم ان کے نزدیک درست نہیں بلکہ بہت سی غلط تاویلات کے اس تقسیم مبتدع سے دروازے کھل گئے۔“ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 61)

یہی مولانا عطاء اللہ آگے لکھتے ہیں:

”محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی سب ہی ہیں کہ ہر لفظ موقع و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے۔ ہر جگہ وہ معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لیے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ دلوں میں ڈال دیتے ہیں اور پھر اسی

مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے ان محققین کے نزدیک درست نہیں۔ حسب تصریح امام ابن تیمیہ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین، نہ تبع تابعین، نہ ائمہ محدثین و فقہاء، نہ اہل لغت و نحو میں۔ یہ اصطلاح بھی دراصل جہمیہ و معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کی پیداوار ہے اور اسی پر صفات الہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلات فاسدہ کا بڑا سہارا بھی ہے اگرچہ اس پر پورا غور کے بغیر متاخرین فقہاء بھی بعد میں اس کو لے اڑے۔ (ص 431)

خود ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

تقسیم الالفاظ الدالة علی معانیہا الی حقیقة و محاز و تقسیم دلالتہا او المعانی المدلول علیہا ان استعمل لفظ الحقیقة و المحاز فی المدلول او فی الدلالة فان هذا كله قد يقع فی كلام المتأخرین..... فہذا التقسیم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به احد من الصحابة و ال التابعین لہم باحسان ولا احد من ائمة المشوہورین فی العلم کمالک والثوری و الاوزاعی و ابی حنیفة و الشافعی، بل ولا تکلم به ائمة اللغة والنحو کالحلیل و سیبویہ و ابی عمر و بن العلاء و نحوہم۔ (کتاب الایمان ص 79، 80)

(ترجمہ: اپنے معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم اور الفاظ کی دلالت کی تقسیم اور ان معانی کی تقسیم جن پر الفاظ دلالت کرتے ہیں یہ سب باتیں متاخرین کے کلام میں ملتی ہیں۔ غرض یہ تقسیم تینوں علماء کے بعد کی ایجاد ہے نہ کسی صحابی نے اس کا ذکر کیا ہے نہ کسی تابعی نے اور نہ ہی علم میں مشہور کسی امام نے مثلاً مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، ابو حنیفہ اور شافعی رحمہم اللہ نے اور نہ لغت و نحو کے کسی امام مثلاً خلیل، سیبویہ اور ابو عمرو علاء نے اس بارے میں کچھ کلام کیا ہے۔)

هذا التقسیم لا حقیقة له و لیس لمن فرق بینہما حد صحیح یحیز بہ بین هذا و هذا فعلم ان هذا التقسیم باطل و هو تقسیم من لم يتصور ما یقول بل

ینکلم بلا علم فہم مبتدعة فی الشرح مخالفون فی العقل۔ (کتاب الایمان ص 87)

(ترجمہ: حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور جو ان کے درمیان فرق کرتا ہے اس کے پاس ان کے درمیان تیز کرنے کے لیے کوئی صحیح حد نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے اور یہ ان لوگوں کا کام ہے جو بغیر علم کے بات کرتے ہیں اور جو دین کے بدعتی اور عقل کے مخالف ہیں۔)

و ایضا فقد بینا فی غیر هذا الموضع ان الله و رسوله لم يدع شیئا من القرآن و الحدیث الا بین معناه للمخاطبین و لم یحو جہم الی شیء آخر..... (کتاب الایمان ص 96، 95)

(ترجمہ: نیز ہم دوسری جگہ بیان کر چکے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول نے قرآن و حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں چھوڑا جس کا معنی مخاطب لوگوں کے لیے بیان نہ کیا ہو اور ان کو کسی اور بات کا حاجت مند نہیں بنایا۔)

فتبین انه لیس لمن فرق بین الحقیقة و المجاز فرق معقول یمکن به التمزیز بین النوعین فلم ان هذا التقسیم باطل و حیثہ فکل لفظ موجود فی کتاب الله و رسوله فانه مقید بما یمین معناه فلیس فی شیء من ذلك مجاز بل کله حقیقة۔ (کتاب الایمان ص 97)

(ترجمہ: ظاہر ہوا کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان کوئی معقول فرق نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ان کے درمیان تیز کی جاسکے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے۔ اس وقت ہر وہ لفظ جو کتاب اللہ میں یا سنت رسول میں موجود ہے اس کے ساتھ ایسی قیودات ہیں جو اس کے معنی کو بیان کرتی ہیں۔ غرض قرآن و سنت کا کوئی بھی لفظ مجاز نہیں ہے بلکہ سب حقیقت ہیں۔)

و كذلك ما ادعوا انه مجاز فی القرآن لفظ المكرو الاستهزاء و السخریة المضاف الی الله و زعموا انه مسمى باسم ما یقابله علی طریق المجاز و لیس

كذلك بل مسمیات هذه الاسماء اذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له و اما اذا فعلت بمن فعلها بالمجنى علیه عقوبة بمثل فعله كانت عدلا۔

(ترجمہ: اسی طرح انہوں نے دعویٰ کیا کہ مکرو، استهزاء اور تخریر کے الفاظ جب اللہ کی طرف مضاف ہوں تو یہ مجاز ہیں اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مقابلہ میں ان کے معنی کو اس رسم کے ساتھ مجاز کے طریقے پر ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کیونکہ ان الفاظ کے معنی دعویٰ کو جب ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جو مراد کے مستحق نہ ہوں تو یہ ظلم ہے اور جب مراد کے طور پر ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جنہوں نے دوسروں کے ساتھ ایسا کیا ہو تو یہ عدل ہے۔)

و من الامثلة المشهورة لمن ثبت المجاز فی القرآن و اسئل القرية قالوا المراد به اهلها فحذف المضاف و اقيم المضاف الیه مقامه فقيل لهم لفظ القرية و المدينة و النهر و الميزان و امثال هذه الامور التي فيها الحال و المحل كلاهما داخل فی الاسم ثم قد يعود الحكم علی الحال و هو السكان و تارة علی المحل و هو المكان و كذلك فی النهر یقال حضرت النهر و هو المحل و جرى النهر و هو الماء۔ (کتاب الایمان ص 102، 101)

(ترجمہ: جو لوگ قرآن پاک میں مجاز کے موجود ہونے کے قائل ہیں وہ ایک مشہور مثال یہ بتاتے ہیں و اسئل القرية (ہستی سے سوال کرو) اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہستی والے ہیں اس میں مضاف کو حذف کر دیا اور مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر لے آئے۔ ان سے کہا جاتا ہے کہ قریہ، مدینہ، نہر، میزان وغیرہ ایسے اسماء ہیں جن میں عمل اور حال (یعنی سامنے والے) دونوں داخل ہیں پھر حکم کا تعلق کبھی حال (رہنے والوں) سے ہوتا ہے اور کبھی عمل سے ہوتا ہے۔ ایسے ہی نہر میں ہے۔ کہا جاتا ہے حفرت النهر تو مراد عمل ہے اور جب جرى النهر کہا جاتا ہے تو اس سے مراد پانی ہے۔)

ہم کہتے ہیں

ہمیں یہاں دو باتیں کہنی ہیں:

۱- ابن قدامہ مقدسی (متوفی 620ھ) تحت قسم کے سلفی تھے اور اشاعرہ کی تائید کرتے تھے اور یہ تک کہہ گئے:

وهذا حال هؤلاء لا محالة فهم زنادقة بغیر شك قانهم لا شك فی انهم یظهرون تعظیم المصاحف ایہاما ان فیہا القرآن و یعتقدون فی الباطن انه لیس فیہا الا الورق والمداد..... و حقیقة ملعبہم انه لیس فی السماء الا ولا فی الارض قران ولا ان محمدا رسول اللہ۔ (حاشیہ اثبات الحد لله ص 202)

(ترجمہ: یہ واقعی ان کا حال ہے۔ یہ بلاشبہ زندیق ہیں کیونکہ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ مصاحف کی تعظیم کرتے ہیں اور اس سے یہ تاثر دیتے ہیں کہ ان میں قرآن ہے جب کہ ان کے دل میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ مصاحف میں قرآن نہیں ہے بلکہ ان میں صرف کاغذ اور سیاہی ہے..... ان کے مذہب کی حقیقت دراصل یہ ہے کہ آسمان شہر خدا نہیں، زمین میں قرآن نہیں اور محمد رسول اللہ نہیں)۔

یہی ابن قدامہ مقدسی جو ابن تیمیہ سے ایک صدی پہلے گزرے مجاز کے قائل تھے اور اصول فقہ پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

والقران یشتمل علی الحقیقة والمجاز و هو اللفظ المستعمل فی غیر موضوعه الاصلی علی وجه یصح کقولہ: واخضع لهما جناح الذل..... واسئل القرية، حدیثاً اریہ ان ینقض، أو جاء احد منکم من الغائط۔ وجزاء شیعة سبوا مثلها۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ۔ ان الذین یؤمنون اللہ۔ ای اولیاء اللہ۔ ذلك كله مجاز لانه استعمال اللفظ فی غیر موضوعه، ومن منع فقد کابر ومن سلم وقال لا اسمیه محازاً فهو نزاع فی عبارة لا فائدة فی المشاحة فیہ واللہ اعلم۔ (روضة الناظر و حنة المناظر ص 35)

(ترجمہ: قرآن پاک حقیقت اور مجاز پر مشتمل ہے اور مجاز سے مراد وہ لفظ ہے جسے اپنے اصل معنی موضوع سے لے کر ہٹ کر اس سے مختلف معنی میں استعمال ہوا ہو اس طرح

سے کہ مجاز کے استعمال سے کلام کا معنی درست ہو جاتا ہو۔ مثلاً واخضع لهما جناح الذل، واسئل القرية، جاء احد منکم من الغائط، جزاء شیعة سبوا مثلها، من اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ، ان الذین یؤمنون اللہ یعنی اولیاء اللہ یہ سب مجاز ہیں کیونکہ ان سب میں لفظ کا استعمال معنی غیر موضوع لے میں ہوا ہے۔ اب جس نے مجاز کا انکار کیا اس نے مکابرہ کیا یعنی صرف دعوئوں سے کام لیا ہے اور جو یہ کہے کہ میں معنی غیر موضوع لے میں استعمال کو تو مانتا ہوں لیکن اس کو مجاز نہیں کہتا تو یہ ایسی لڑائی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں ہے واللہ اعلم)۔

2- ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ حقیقت و مجاز میں الفاظ کی تعظیم باطل ہے اور قرآن و حدیث کا ہر لفظ حقیقت ہے۔ اب ہم اپنے جنس نظر صفات متشابہات کو رکھتے ہیں مثلاً یہ (باتھ)، (چہرہ)، (قدم)، (پاؤں) وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا ظاہری معنی میں اثبات یعنی یہ کہ اللہ کے لیے جوارج ہوں یہ تو ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہم پیچھے بار بار ثابت کر چکے ہیں۔ اب اس کے بعد دو احتمال رہ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو ہم اللہ کی صفات مان لیں اور ان کی حقیقت اللہ کو تفویض کر دیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہم اللہ کے شایان شان ایسا معنی لیں جو موقع و مقام کے ساتھ کچھ جواز اور مناسبت رکھتا ہو۔ پہلا طریقہ حقد میں کا ہے اور دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے۔

اسی طرح غضب، فخر، تمکک کے ایسے الفاظ جن کا ظاہری معنی یعنی تبدیل ہونے والی نفسی کیفیات اللہ کے لیے درست نہیں، لہذا یا تو ہم ان کو صفات مان کر ان کی حقیقت اور کیفیت اللہ پر چھوڑ دیں یا پھر اللہ کے شایان شان کوئی معنی لیں۔

اسی طرح کبر، استہزاء اور کید کے الفاظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان کے وہ معنی تو درست نہیں جو بندوں کے لیے ثابت ہیں۔ اس لیے تو ہم ان کو صفات الہیہ مان کر ان کی حقیقت اللہ کے سپرد کر دیں یا پھر ان کا کوئی ایسا معنی لیں جو اللہ کے شایان شان ہوں۔ اللہ کے شایان شان معنی لینے کے بعد کوئی اس لفظ کو مجاز کہے یا کوئی حقیقت کہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ ابن قدامہ مقدسی کی مذکور عبارت سے واضح ہے۔

باب: 13

## سلفیوں کے عقیدوں کو لازم ہونے والے امور

لازم سے متعلق سلفیوں کے ذکر کردہ ضابطے

لازم کا ضابطہ نمبر 1

علامہ عبدالرحمن سعدی لکھتے ہیں:

اما اذا قالوا مقالة ولزم منها اقوال اخر متوقفة عليها صحيحة او فاسدة فالصواب والتحقيق الذى يدل عليه الدليل ان لازم المذهب الذى لم يصرح به صاحبه ولم بشر اليه ولم يلتزمه ليس مذهبا لان القائل غير معصوم وعلم المخلوق مهما بلغ فانه قاصر فبى برهان نلزم القائل بما لم يلتزمه ونقله ما لم يقله ولكننا نستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم فان لوازم الاقوال من حملة الادلة على صحتها وضعفها وعلى فسادها فان الحق لازمه الحق والباطل يكون له لوازم تناسبه فيستدل بفساد اللازم خصوصا الذى يعترف القائل بفساده على فساد الملزوم..... (شرح المقصيدة النونية ص 281 ج 4)

(ترجمہ: جب کوئی شخص اپنا عقیدہ ظاہر کرے اور اس عقیدے کو کچھ بات لازم آئے خواہ وہ درست ہو یا غلط ہو اور جو اس عقیدہ پر موقوف ہو تو حق بات جو دلیل سے ثابت ہے یہ ہے کہ عقیدے کو لازم ہونے والی بات اس شخص کا عقیدہ نہ کہ لائے گی جب کہ اس شخص نے لازم کی نہ تصریح کی ہو، نہ اس کی طرف اشارہ کیا ہو اور نہ اس کا التزام کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس عقیدہ کا قائل معصوم نہیں ہے اور حقوق کا علم خواہ کسی بھی

درجہ کو پہنچ جائے پھر بھی ناقص ہوتا ہے۔ غرض ہمارے پاس ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر ہم اس لازم کو بھی قائل کا عقیدہ بنا دیں جس کا اس نے قول اور التزام نہیں کیا۔ البتہ ہم لازم کے قاسد ہونے کی وجہ سے عقیدہ (جو ملزم ہے اس) کے قاسد ہونے پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ لوازم خود ملزم کی صحت وضعف پر دلیل ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ حق کا لازم بھی حق ہوتا ہے اور باطل کا لازم بھی اسی کی مش ہوتا ہے۔ لہذا لازم کے فساد سے خصوصاً وہ لازم جس کے فساد کا خود عقیدے والا بھی اعتراف کرتا ہو۔ اس سے ملزم کے فساد پر استدلال کیا جاتا ہے۔)

حاصل

علامہ سعدی کی اس عبارت سے یہ ضابطہ حاصل ہوا کہ کسی قول اور عقیدے کو جو معنی لازم ہو اگر وہ فاسد و باطل ہے تو وہ خود قول و عقیدہ کے قاسد و باطل ہونے پر دلیل بن جاتا ہے اگرچہ اس لازم کو مختلف وجوہ کی بنا پر ہم قائل کا قول و عقیدہ نہ کہہ سکیں۔

لازم کا ضابطہ نمبر 2

علامہ شمسین لکھتے ہیں:

يقول ابن القيم رحمه الله انه لا يلزم القائل بلازم كلامه الا اذا كان عارفا باللازم فيحتاج الآن مستلین ان يقرانه من اللازم و ان يعرف انه من اللازم۔ فاذا اقر به و قد عرف صار هذا اللازم قولاً له بشرط ان يعترف بانه لازم.....

اذا قد يكون اللازم محمول للمتكلم يعنى لم يظن انه يلزم من كلامه هذا المعنى ولو ظن لرجع عن قوله يعنى ممثلاً لوقال ان الله سبحانه وتعالى بذاته فى كل مكان يلزم على هذا القول ان يكون الله فى المواضع القذرة وان يكون مشحوناً و ان يكون متعلداً ولاشك ان هذا اللازم باطل۔ فہل هذا يعتبر قولاً لمن قال ان الله بذاته فى كل مكان؟ اذا كان قد عرف ان هذا لازم من قوله و التزمه صار قولاً له و لم ينطق به وان كان لا يعلم انه لازم قوله يعنى غفل

او جہل او نسی او امتنع من ان یکون لازما قال بل ان هذا لازم ان یکون فی اماکن القاذورات وغیرہا فانہ لا یکون قولاً لہ ولہذا اذا تکلم العلماء علی احد قال قولاً خاطئاً یلزم علی قولہ شیء باطل لم یجعلوا هذا اللازم قولاً لہ ولہذا یقول یلزم من هذا القول ولا یکون هذا اللازم قول للقاتل لانه قد یکون جاهلاً بهذا اللازم واذکان جاهلاً کیف یقال انه من قوله؟ فقد یکون اعترضہ غفلة و نسیان یعنی یعلم انه یلزم لکنہ نسی فکیف نقول ان الرجل الناسی لہذا اللازم یجعل اللازم قولاً لہ۔

الوجه الثالث قد یمنع هذا اللازم و یقول لا یلزم علی قولی کذا و کذا و حیثہ لا یکون قولاً لہ کما بینت۔ (شرح القصیدۃ النونیۃ ص 286 ج 4)  
(ترجمہ: قائل کے کلام کو جو معنی لازم ہو وہ قائل کا کلام نہیں بنتا مگر جب کہ وہ اس لازم کو جانتا ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ لازم کو قائل کا کلام بنانے کے لیے دو شرطیں ہیں۔

1- قائل اقرار کرے کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے۔

2- قائل اس کے لازم ہونے کو پہچانتا بھی ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کبھی قائل کو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ معنی اس کے کلام کا لازم ہے۔ اگر اس کو معلوم ہوتا تو ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر لیتا۔ مثلاً اگر وہ کہے کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے تو اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ اللہ کی ذات گندگی کی جگہ بھی موجود ہے اور یہ بھی لازم ہوگا کہ اللہ کی ذات تجوی اور متجدد ہو۔ بلاشبہ یہ لازم باطل ہے۔ تو کیا یہ لازم بھی قائل کا قول سمجھا جائے گا؟ اگر وہ جانتا ہو کہ یہ اس کے قول کا لازم ہے اور وہ اس کا التزام بھی کرتا ہو یعنی اس لازم کو مانتا ہو اس وقت وہ لازم بھی قائل کا قول بنے گا اگرچہ اپنی زبان سے اسے اس لازم کا قول نہ کیا ہو۔

اور اگر وہ یہ نہ جانتا ہو کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے مثلاً وہ اس سے غافل ہو یا اس سے لاعلم ہو یا اس کو بھولا ہوا ہو یا وہ اس کے لازم ہونے کو تسلیم نہ کرتا ہو تو ان

صورتوں میں اس کی بات کو لازم یعنی اللہ یا پاک جگہوں اور پاک جگہوں دونوں میں ہوتا ہے اس کا قول نہ بنے گا۔ یہی وجہ ہے کہ علماء جب کسی کے کلام پر تنقید کرتے ہیں تو وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی بات غلط ہے کیونکہ اس کو فلاں باطل معنی لازم آتا ہے یوں نہیں کہتے کہ وہ لازم معنی قائل کا قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی تو قائل اس لازم سے سرے سے نادانف ہوتا ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس کا قول ہے۔ اور کبھی وہ لازم سے بھول چوک یا غفلت میں ہوتا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ یہ اس کی بات کو لازم ہے لیکن بات گتے ہوئے اس کو اس کا لازم ہونا یاد نہیں رہتا تو جس کو وہ بھولا ہوا ہو اس کو اس کا قول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ قائل اس معنی کے لازم ہونے کی تسلیم نہ کرے اور کہے کہ یہ میری بات کو لازم نہیں ہے۔ اس وقت بھی اس معنی کو اس کا قول نہیں کہا جاسکتا۔

حاصل

لازم سے ناواقفیت، بھول چوک اور غفلت کی صورت میں لازم کو قائل کا قول نہیں کہا جاسکتا لیکن اگر کوئی اس کو سمجھائے تو لازم کے باطل ہونے کی صورت میں قائل کو اپنا قول ملزم چھوڑ دینا چاہئے۔ اسی طرح لازم اگر تین اور بالکل برعکس ہو اس وقت یہ نذر کچھ مفید نہ ہوں گے۔ رہی لازم کو تسلیم نہ کرنے کی صورت تو لازم بین کی صورت میں عدم تسلیم اور انکار کا درست نہیں ہے۔

لازم کا ضابطہ نمبر 3

علامہ خمین لکھتے ہیں:

۱- کل شیء یلزم من کتاب اللہ وسنۃ رسولہ ﷺ فهو حق و یجب علینا ان النزم بہ ولكن الشان کل الشان ان یکون هذا من لازم کلام اللہ و رسولہ لانه قد یمنع ان یکون لازماً۔ فاذا ثبت انه لازم فلیکن ولا یرح علینا اذا قلنا بہ۔ (شرح القصیدۃ الواسطیۃ للمعین ص 206, 207)

(ترجمہ: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی کسی بات کو جو کچھ لازم ہو ہم اس کو حق سمجھتے ہیں اور ہم پر واجب ہے کہ ہم اس لازم کو مانیں لیکن یہ بات بھی ضروری ہے کہ وہ واقعی لازم بھی ہو کیونکہ کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کو فلاں بات لازم ہے حالانکہ وہ لازم نہیں ہوتی۔ غرض جب کتاب الہی کی اور سنت رسول کی کسی بات کو واقعی کچھ لازم ہو تو وہ ہوتا رہے ہم اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے۔)

حاصل

اس ضابطہ کا حاصل یہ ہے کہ لازم واقعی لازم ہو محض اٹکل نہ ہو۔

لازم سے متعلق سلفیوں کے ضابطوں پر کچھ تنبیہات

تنبیہ نمبر 1

ہم کہتے ہیں:

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ ہر بات ہمارے لئے بھی مکمل حجت ہے اور ہمارا بھی اس پر ایمان ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا جو واقعی معنی ہو اس کو باطل معنی لازم نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی باطل لازم آتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ آدمی نے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا معنی غلط کیا ہے۔ لہذا یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ہم اس نص کا کیا مطلب لے رہے ہیں۔ اگر ایک مطلب لینے پر باطل لازم آتا ہے اور دوسرا مطلب لینے پر نہیں آتا تو ہمیں اس پر فوراً رد پڑے گا کہ ہم ایسا مطلب کیوں نہ لیں جس پر باطل لازم نہ آتا ہو۔

مثلاً علو و طرح کا ہے: علو ذاتی اور علو معنوی۔ علو ذاتی مراد لینے پر باطل لازم آتا ہے علو معنوی مراد لینے پر نہیں آتا تو باطل سے بچنے کیلئے ہم علو معنوی کے مطلب کو ترجیح دیں گے۔

دیکھئے خود علامہ عثمانی ان لوگوں کا جو معیت ذاتی کے قائل ہیں رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

يقولون هذا ظاهر اللفظ وهو معكم لان كل الضمائر تعود على الله هو الذى خلق، ثم استوى، يعلم، وهو معكم و اذا كان معنا فنحن لا نفهم من المعية الا المخالطة او المصاحبة فى المكان۔

والرد عليهم من وجوه

اولا: ان ظاهرها ليس كما ذكرتم اذ لو كان الظاهر كما ذكرتم لكان فى الآيات تناقض: ان يكون مستويا على العرش وهو مع كل انسان فى اى مكان و التناقض فى كلام الله تعالى مستحيل۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 223)

(ترجمہ: جو لوگ معیت ذاتی کا قول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وَهُوَ مَعَكُمْ (یعنی اللہ تمہارے ساتھ ہے۔) ان الفاظ کا ظاہری معنی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تم میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے۔ اور جب وہ ہمارے ساتھ ہے تو معیت کا یہی مطلب بنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایک جگہ پر ہماری ذات کا میل جول اور ہماری مصاحبت ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ قرآنی الفاظ کا ظاہری مطلب وہ نہیں جو تم لوگوں نے لیا ہے کیونکہ اگر وہی ظاہری مطلب ہو تو پھر آیت میں تناقض ہوتا یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی مستوی ہوتے اور ہر انسان کے ساتھ بھی ہوتے خواہ وہ کہیں بھی ہو کیونکہ عرش پر مستوی ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ عالم سے جدا ہو اور بندے کے ساتھ ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ کی ذات عالم کے اندر ہو اور ایک وقت میں یہ دونوں باتیں ہوں یہ تناقض ہے۔ اور (چونکہ) کلام الہی میں تناقض محال ہے (لہذا تم نے جو معنی لیا ہے وہ باطل ہے)

ہم کہتے ہیں

دیکھئے علامہ عثمانی تناقض سے بچنے کیلئے معیت ذاتی جو کہ محال ہے اس کا مطلب چھوڑ کر معیت معنوی کا مطلب لے رہے ہیں حالانکہ بعض سلفی جو اس بات کے قائل



ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوتے ہوئے آسمان دنیا پر بذاتہ نزول فرماتے ہیں ان کے نزدیک تو یہ تاقض نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نزول فرما سکتے ہیں اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کی کل عالم سے مہابت برقرار رہتی ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ اگر وہ زمین پر بھی نزول فرمائیں اور نزول فرمائے رکھیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے ہر شخص کی شہرگ سے بھی قریب ہوں تو محال نہیں ہوگا۔ خصوصاً جب کہ سورہ انعام کی آیت 3 وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَالْأَرْضِ کے ظاہر کے مطابق اللہ تعالیٰ آسمانوں میں بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں۔

غرض سلفی حضرات تاقض سے بچنے کیلئے معیت معنی مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح باطل لازم سے بچنے کیلئے اگر اللہ تعالیٰ کیلئے علو سے علو معنوی یا علو تجلیاتی مراد لیا جائے تو اس پر بھی اعتراض نہ ہونا چاہئے۔

تمثیلیہ نمبر 2

علامہ عثمان کیسے ہیں:

والجواب عن قولهم: انه يلزم ان يكون محلودا وجسما نقول  
اولا لا يجوز ابطال دلالة النصوص بمثل هذه التعليلات ولو جاز هذا  
لامكن كل شخص لا يريد ما يفضيه النص ان يعمله بمثل هذه العلل العلية  
فاذا كان الله اثبت لنفسه العلو ورسوله ﷺ اثبت له العلو والسلف الصالح  
اثبتوا له العلو فلا يقبل ان ياتي شخص ويقول لا يمكن ان يكون علو ذات لانه  
لو كان علو ذات لكان كذا وكذا

ثانيا نقول ان كان ما ذكرتم لازما لاثبات العلو لزوما صحبا قلنقل به  
لان لازم كلام الله ورسوله حق اذ ان الله تعالى يعلم ما يلزم من كلامه۔ فلو  
كانت نصوص العلو تستلزم معنى فاسدا لبينه ولكنها لا تستلزم معنى فاسدا

(شرح العقيدة الواسطية ص 215)

(ترجمہ: یہ اعتراض کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا لازم آتا ہے اس

کا جواب یہ ہے:

اول: نصوص کی دلالت کو ان جیسی کمزور باتوں سے باطل نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ بات جائز ہوتی تو ہر شخص جو جس کے تھکے کو پسند نہ کرتا ہو اس کیلئے ممکن ہوتا کہ وہ ان جیسی کمزور باتوں سے نص کو کمزور کہہ کر رد کر دیتا۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور ان کے رسول ﷺ نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور سلف صالحین نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے تو یہ بات منظور نہیں کہ کوئی شخص اٹھ کر یہ کہنا شروع کر دے کہ اللہ کی ذات کے لیے بلندی نہیں کیونکہ اس سے یہ یہ لازم آتا ہے۔

دوم: ہم کہتے ہیں کہ جو تم نے ذکر کیا اگر وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بلندی کے اثبات کو واقعی لازم ہو تو ہم اس کو مان لیتے ہیں کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کو جو لازم ہو وہ بھی حق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام کو لازم ہونے والے امور سے باخبر ہیں۔ اگر وہ امور فاسد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کو بیان کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ نصوص کو معنی فاسد لازم نہیں ہے۔)

ہم کہتے ہیں

علامہ عثمان نے اپنے کلام میں حکم اور دھونس سے کام لیا ہے۔ نصوص خواہ وہ قرآن کی ہوں یا حدیث کی ہوں ان کو فاسد معنی نہ لازم ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن لوگ ان نصوص کو جو معنی دیتے ہیں وہ اگر غلط ہوں تو فاسد معنی لازم آ جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اوپر علامہ سعدی کے بیان کردہ ضابطہ نمبر 1 میں ذکر ہوا لازم کا فاسد مطلق عقیدہ کے لباد پر دہلے ہے۔

سلفیوں پر اعتراض کرنے والے ان سے یہی کہتے ہیں کہ تم نصوص کا جو معنی

کرتے ہو اصل میں وہ غلط ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو معنی فاسد لازم ہوتا ہے۔ لیکن علامہ عثمان اپنی جنوس جہاں سے ہوئے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اپنے اختیار کئے ہوئے معنی کو قطعی طور پر درست قرار دے کر اس کے فاسد لوازم کو بھی یا تو ”حدود سمجھتے ہیں یا مہجود لیکن درست مانتے ہیں۔“

اب دیکھئے کہ سلفی حضرات جب اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ، چہرہ، آنکھیں، پنڈلی اور قدم وغیرہ کو ان کے ظاہری معنی میں لیں جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے مختلف اور متعدد حصے بنتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو عرش پر بیٹھا ہو اکہیں اور پاؤں کو کرسی پر رکھے ہوئے کہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور لازم بھی ایسا جو بین کھلا کھلا ہو اور لازم چٹن کا حکم دی ہے جو التزام کا ہوتا ہے۔ اس لئے اگرچہ سلفی اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں اور اس کا التزام نہیں کرتے لیکن ان کے عقیدے کے چونکہ جسمیت لازم ہیں ہے تو ان کو مجسمہ اور مشبہ کہنا صحیح ہے غلط نہیں ہے۔

دیکھئے شیعوں کا عقیدہ بڑا کا ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک حکم دیا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کو ایسی بات معلوم ہوئی جو پہلے معلوم نہ تھی اس لئے حکم کو بدل دیا۔ بڑا کو یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض باتوں سے ناواقف اور جاہل ہوں۔ اگرچہ شیعہ اللہ تعالیٰ کے جاہل ہونے کا التزام نہیں کرتے لیکن چونکہ یہ لازم کھلا کھلا ہے یعنی بین ہے کہ کسی کو اسے سمجھنے میں کچھ تردد نہیں کرنا پڑتا اس لئے عقیدہ بڑا بھی شیعوں کے نفیاتیات میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی سلفیوں کے عقیدوں کو جسمیت لازم ہیں ہے۔ اس سے سلفی بھی مجسمہ ہوئے۔

اس ضابطہ کو علامہ زاہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جن کو سلفی حضرات تا انسانی سے اس دور کی جمیعت اور شیعیت کے علمبردار کہتے ہیں (حامل لواء الجمعیۃ والرفض فی هذا العصر..... مقدمہ کتاب اثبات الحد للہ عزوجل ص 67)

وما یقال من ان لازم المذہب لیس مذہب انما هو فیما اذا کان الزوم غیر بین فاللازم البین لمذہب العاقل مذہب لہ واما من یقول بملزوم مع نفیہ لللازم البین فلا یعد هذا اللازم مذہبا لہ لکن یسقط هذا النفی من مرتبۃ العقلاء الی درک الانعام وهذا هو التحقیق فی اللازم المذہب فیدور امر القائل بما یستلزم الکفر لزوما بینا بین ان یکون کافرا او حمارا (العقیدہ و علم الکلام ص 436) (ترجمہ: یہ جو کہا جاتا ہے کہ عقیدہ کو لازم خود عقیدہ نہیں ہوتا ہے ضابطہ ہے جو صرف اس وقت موثر ہوتا ہے جب لازم بین نہ ہو۔ اور اگر کسی ذی عقل کے عقیدہ کا لازم بین ہو تو وہ بھی اس عاقل کا عقیدہ کہلائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ایک عقیدہ کا قائل ہو لیکن اس کے لازم بین کا انکار کرتا ہو (یعنی یہ کہتا ہو کہ وہ اس کا لازم بین نہیں ہے) تو اس لازم بین کو اس کا عقیدہ نہیں کہا جائیگا لیکن یہ انکار اس کو عاقل کے درجہ سے چرپا یہ کے درجہ میں گرا دیتا ہے۔ لازم عقیدہ میں کبھی حقیق ہے لہذا جو کوئی ایسا عقیدہ رکھتا ہو جس کا لازم بین کفر ہو تو یا تو وہ کافر ہوگا (اگر وہ اس لازم بین کو مانتا ہو) یا (اگر اس لازم بین کو نہ مانتا ہو تو) گمراہ ہوگا (جو اتنی موٹی اور کھلی بات کا انکار کرتا ہے)۔

سلفیوں کے عقیدے کو لازم ہونے والے امور

1- واللہن انکروا علو اللہ عزوجل بذاتہ یقولون لو کان فی العلو بذاتہ کان فی جہۃ و اذا کان فی جہۃ کان محلودا و حسما و هذا متنع۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ للنعیمین ص 215)

(ترجمہ: جو لوگ اللہ عزوجل کے لیے علو ذاتی ہونے کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ بلند ہیں تو وہ ایک (خاص) جہت میں ہیں اور جب وہ ایک جہت میں ہیں تو وہ محدود بھی ہوں گے اور جسم بھی ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا محال ہے۔

اما الدلیل السلبی فقالوا لو اثبتنا ان الله عزوجل مستو علی عرشه بالتم عنی الذی تقولون و هو العلو والاستقرار لزوم من ذلك ان یکون محتاجا الی العرش و هذا مستحیل۔ واستحالة اللازم تدل علی استحالة الملزوم ولزوم من ذلك ان یکون جسما لان استواء علی شیء بمعنی علوه علیہ یعنی انه جسم۔ و لزوم ان یکون محدودا لان المستوی علی الشیء یکون محدودا۔ اذا استویت علی البعیر فلنهیته محدود فی منطقة معينة محصور بها و علی محدود ايضا۔

هذه الاشیاء الثلاثة الی زعموا انها تلزم من اثبات ان الاستواء بمعنی العلو و الارتفاع۔ (شرح العقیة الواسطیة للنعیمین ص 205)  
(ترجمہ: تحریف کرنے والوں نے اپنی تحریف کے لیے دلیل موجب اور دلیل سلبی دونوں سے استدلال کیا۔۔۔۔۔)

دلیل سلبی یہ ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر ہم یہ مان لیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بتائے ہوئے معنی کے مطابق عرش پر مستوی ہیں یعنی بلند اور استقرار کے ساتھ تو لازم آئے گا کہ اللہ عرش کے محتاج ہوں اور یہ محال ہے۔ اور لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو کیونکہ کسی شے پر استواء اس معنی میں کہ اس شے پر بلند ہو اس کا مطلب ہے کہ بلند ہونے والا جسم ہے۔

اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہو کیونکہ جو کسی شے پر مستوی ہو وہ محدود ہوتا ہے۔ جب تم اونٹ پر استواء کرتے ہو تو تم ایک خاص جگہ محدود و محصور ہوتے ہو اور خود بھی محدود ہو رہتے ہو۔

یہ تین چیزیں ہیں (یعنی اللہ کا عرش کا محتاج ہونا، اور اللہ کا جسم ہونا اور محدود ہونا) جو اس وقت لازم ہوتی ہیں جب یہ دعویٰ کیا جائے کہ عرش پر اللہ کا استواء ملو اور انقار کے معنی میں ہے۔

3- فاذا قال قائل انتم تلبثون ان لله تعالیٰ یدہا حقیقیة ونحن لا نعلم

الایمادی الایادی المخلوقین فیلزم من کلامکم تشبیه الخالق بالمخلوق۔ (شرح العقیة الواسطیة ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کرتے ہو اور حقیقی ہاتھ تو ہم صرف مخلوق کے لیے پاتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ ہو۔)

ولیس المراد بالید الحقیقیة لانک لو اثبت لله یدہا حقیقیة لزوم من ذلك التشبیه ان یکون الله تعالیٰ جسما والا جسم متماثلة۔ (شرح العقیة الواسطیة للنعیمین ص 165)

(ترجمہ: ہاتھ سے مراد حقیقی ہاتھ نہیں ہے کیونکہ اگر تم اللہ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کر دو تو اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو اور سب اجسام کی حقیقت ایک ہے اس لیے اللہ کا جسم بھی کسی دوسرے مخلوق اجسام کی مشابہ ہوگا۔)

حاصل کلام

سلفی جب اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ علو اور استقرار کے معنی میں عرش پر اپنی ذات سمیت مستوی ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں تو لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ:

- 1- جسم ہوں اور مخلوق اجسام کی مشابہ ہوں۔
- 2- محدود ہوں۔
- 3- عرش کے محتاج ہوں۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا

جسم کس کو کہتے ہیں؟

جسم پر اس شے کو کہتے ہیں:

(i) جو کچھ حجم رکھتی ہو اور ابتداء و ملاحضہ کی حامل ہو۔

(ii) جو کچھ جگہ کو گھیرتی ہو۔

(iii) جو قابل تقسیم ہو اگرچہ تقسیم عقلی ہو۔

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت

سلفی ایک طرف یہ دہی کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا کچھ علم نہیں ہے۔ مولانا عطاء اللہ حنیف ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کرتے ہیں:

”کیفیت صفت کا علم تو یکیت موصوف کا تابع اور فرع ہے۔ جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کس لیے چل سکتا ہے۔“ (حیات شمس الاسلام حاشیہ ص 429)

لیکن دوسری طرف وہ صفات کا لفظ بول کر اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیات کے ثبوت کے دعویدار ہیں۔ اس کا بیان یہ ہے:

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، پاؤں، چہرہ، دو آنکھیں، کان، پنڈلی اور پہلو ہیں البتہ دیگر اجسام کے اعضاء ان سے علیحدہ کئے جاسکتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے یہ اعضاء ذات سے جدا نہیں کئے جاسکتے۔ مزید بریں ان اعضاء کی شکل و صورت مخلوق کی طرح کی نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھوں سے بعض عمل بھی کرتے ہیں۔

بہت سے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں اور ان کے قدم کمری پر رکھے ہیں جو عرش سے بہت نیچے ہے۔ پھر بیٹھے ہونے کی حالت میں بعض سلفی کہتے ہیں کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دوسروں کے نزدیک چار انگلی کی جگہ خالی بن جاتی ہے۔ یہ واضح نہیں کہ چار انگلیاں کس کی مراد ہیں انسان کی یا اللہ تعالیٰ کی؟

سلفی اس کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پیلاؤ کی حدیں بھی ہیں۔

## حاصل کلام

سلفیوں کے مذکورہ بالا عقیدوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات ختم بھی رکھتی ہے اور جگہ بھی گھیرتی ہے اور جب عرش قابل تقسیم ہے (جس کی یہ دلیل ہے کہ قیامت کے دن اس کو آٹھ فرشتے اٹھائیں گے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قابل تقسیم ہوئی کیونکہ وہ عرش کے پھیلاؤ پر مشتمل ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کی ذات اعضاء سے مرکب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا وہ حصہ جو پاؤں سے وہ ہاتھ سے جدا اور الگ حصہ ہے۔ اس لیے اگرچہ وہ خارجی تقسیم کو قبول نہ کرے عقلی تقسیم کا تو انکار ممکن نہیں ہے۔

غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کی جن کیفیات کا سلفی عقیدہ رکھتے ہیں ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا لازم ہیں یعنی بالکل کھلا کھلا لازم ہے جس کا انکار ممکن نہیں لیکن سلفی پھر بھی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اور لازم بین کے بارے میں یہ ضابطہ ہے:

1- اگر کسی صاحب عقل کے عقیدے کا کوئی ایسا لازم بین ہو جو باطل ہو تو وہ لازم بین بھی اس کا عقیدہ شمار ہوتا ہے۔

2- اگر وہ شخص اس لازم بین کا انکار کرے یعنی کہے کہ یہ اس کے عقیدے کا لازم بین نہیں ہے تو یہ لازم بین اس کا عقیدہ تو شمار نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ اتنی کھلی بات کا انکار کرنا بڑی بے عقلی اور حماقت ہے۔

علامہ شمسین کہتے ہیں:

لو قرأت القرآن من اوله الى آخره و مررت علی مباحہ عن النبی ﷺ من السنۃ من اولها الى آخرها لم تجد لفظ الجسم مثبتا لله ولا منفیا عنه فی کتاب الله ولا فی سنة رسول الله ﷺ فما لنا نتعبد اذہاننا و افکارنا و نظهر ذلك بمظهر سوء بالنسبة لمن اثبت لله علی صفات الکمال علی الوجه الذی اراد الله و اذا كانت کلمۃ الجسم غیر وارده فی الکتاب ولا فی السنۃ فان اهل السنۃ

والجماعة يمشون فيها على طريقهم يفتقون فيها موقف الساكت فيقولون لا نبت الجسم ولا نكره من حيث اللفظ ولكننا قد نستفصل في المعنى فنقول للقاتل۔

ماذا تريد بالجسم؟ ان اردت الذات الحقيقية المتصفة بالصفات الكاملة اللائقة بها فان الله سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال حيا عليما قادرا متصفا بصفات الكمال اللائقة به۔ و ان اردت شيئا آخر كحسية الانسان التي يفتقر كل جزء من البدن الى الجزء الآخر منه و يحتاج الى ما يمدده حتى يبقى۔ فهذا المعنى لا يليق بالله عز وجل و بهذا نكون اعطينا المعنى حقه۔ (شرح القصيدة النونية للعظيمين ص 152 ج 1)

(ترجمہ: اگر تم قرآن پاک کو شروع سے آخر تک پڑھ جاؤ اور تمام حدیثوں پر بھی اول سے آخر تک نظر ڈال لو تو تمہیں اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے لفظ کا نہ تو اثبات ملے گا اور نہ اس کی نفی ملے گی۔ تو ہم اپنے دماغ پر اور اپنے غور و فکر پر بلاوجہ کیوں بوجہ ڈالیں جب کہ ہم جو اللہ کے لیے صفات کمال اس طرح بتاتے ہیں ثابت مانتے ہیں جیسے اللہ نے چاہا ہے۔ پھر بھی ہمارے ہی بارے میں بدگمانی کی جاتی ہے۔ اور جب کتاب و سنت میں جسم کا لفظ وارد نہیں ہے تو اہل اللہ والجماعة یعنی سلفی..... اس بارے میں اپنا طریقہ پر چلتے ہیں اور جسم کے لفظ کے بارے میں سکوت اختیار کرتے ہیں۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم لفظ جسم کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ حق کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں: جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اس سے تمہاری مراد ایسی حقیقی ذات ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات کاملہ کے ساتھ متصف ہو تو اللہ تعالیٰ ازی و ابدي ہیں، زندہ ہیں، علیم و قدیر ہیں اور اللہ شایان شان صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں۔ اور اگر تمہاری مراد کچھ اور ہے مثلاً انسان کی جسمیت جس کے بدن کا ہر

دوسرے جزء کا محتاج ہے اور اپنی بقا کے لیے خوراک کا ضرورت مند ہے تو یہ معنی اللہ عزوجل کے شایان شان نہیں ہے۔

علامہ شینین ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

ثم نقول ماذا نعون بالجسم الممتنع

ان اردتم به انه ليس لله ذات تتصف بالصفات اللازمة لها اللائقة بها فقولكم باطل لان لله ذاتا حقيقية متصفة بالصفات و ان له وجهها ويدا وعينا وقدمها وقولوا ما شئتم من اللوازم التي هي لازم حق۔

ان اردتم بالجسم الذي قلتم يمتنع ان يكون الله جسما الجسم المركب من العظام واللحم والدم وما اشبه ذلك فهذا ممتنع على الله وليس بلازم من القول بان استولى الله على العرش علوه عليه۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207) (ترجمہ: پھر جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش پر بلند ہونے سے اللہ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کیلئے جسم ہونا ناممکن ہے تو ہم ان سے کہتے ہیں کہ ناممکن جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کیلئے ایسی ذات نہیں ہے جو ایسی صفات کے ساتھ متصف ہو جو اللہ کی ذات کو لازم ہیں اور اس کے شایان شان ہیں تو تمہاری بات باطل ہے کیونکہ اللہ کیلئے حقیقی ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور جس کے ہاتھ چہرہ، آنکھ اور قدم ہیں۔ اس کے تم جو بھی کو لازم گناؤ وہ سب حق ہیں۔

اور اگر ممکن جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کا ایسا جسم ہے جو خون، گوشت اور ہڈیوں وغیرہ سے مرکب ہے تو یہ واقعی اللہ کیلئے ہونا ناممکن ہے اور یہ اس قول کو لازم نہیں جو کہنا جاتا ہے کہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب اس پر بلند ہونا ہے۔

ہم کہتے ہیں:

علامہ شینین نے یہاں مغالطہ دیا ہے۔ جسم کا دوسرا معنی تو واقعی اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے لیکن انہوں نے جسم کا جو پہلا معنی ذکر کیا ہے اس کی تفصیل میں جائیں تو

وأما قولهم: إنه يلزم أن يكون محدوداً.

فجوابه أن نقول بالتفصيل: ماذا تنون بالحد؟

إن أردتم أن يكون محدوداً أي: يكون مباحثاً للخلق منفصلاً عنهم، كما تكون أرض لزيد وأرض لعمر، فهذه محدودة منفصلة عن هذه، وهذه منفصلة عن هذه، فهذا حق ليس فيه شيء من النقص.

وإن أردتم بكونه محدوداً: أن العرش محيط به، فهذا باطل، وليس يلزم، فإن الله تعالى مستوى على العرش، وإن كان أكبر من العرش، ولا يلزم أن يكون العرش محيطاً به، بل لا يمكن أن يكون محيطاً به، لأن الله سبحانه وتعالى أعظم من كل شيء وأكبر من كل شيء، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: سلفیوں کے اس قول کو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہوں اور اللہ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ شمیم اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں۔ ”ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مخلوق سے الگ اور جدا ہیں جیسا کہ ایک زمین زید کی ہو اور ایک عمر کی ہو تو دونوں زمینیں محدود اور ایک دوسرے سے جدا ہوں گی۔ تو یہ بات حق ہے اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے۔

اور اگر محدود ہونے سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کئے ہوئے ہے تو یہ بات باطل ہے اور یہ لازم بھی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں۔ اور یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کئے ہوئے ہو بلکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے اور عظیم تر ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹی میں ہوگی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

اس کی دو شقیں بنتی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ید، وجہ، قدم اور عین کا جب حقیقی معنی کیا جائے تو وہ ذات کے حصے ہیں اور ابیاض ہیں صفت نہیں جیسے لوہے کی میز کے چار پائے اور اس کی اوپر کی سطح، ان کو میز کے اجزاء و ابیاض کہا جاتا ہے صفت نہیں۔ اور اگر ید، وجہ، قدم اور عین سے حقیقی لغوی معنی مراد نہ ہوں بلکہ صفت مراد ہوں جیسا کہ اشاعرہ اور ماترید یہ کہتے ہیں تو یہ بالکل جدا بات ہے۔ اور یہ باطل لازم سے خالی ہے۔ غرض اس طرح سے پہلے معنی کی مندرجہ ذیل دو شقیں ہیں۔

پہلی شق: وہ ذات ہے جس کے وجہ، ید، قدم اور آنکھ وغیرہ مختلف حصے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو بطور آلہ کے استعمال کرتے ہیں مثلاً یہ کہ ہاتھوں سے کچھ عمل کرتے ہیں، کان سے سنتے ہیں اور آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

دوسری شق: وہ ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ سے بھی صفت مراد ہیں۔ ان کے حقیقی معنی یعنی اپنی اجزائے ذات مراد نہیں۔

اشاعرہ و ماترید یہ دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں اور سلفیوں پر ان کا جو اعتراض ہے وہ پہلی شق کے اختیار کرنے پر ہے کہ تم لوگ جب چہرہ، ہاتھ، قدم اور آنکھ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہو تو وہ ذات کی صفت نہیں ہیں بلکہ ذات کے ابیاض و اجزاء ہیں اور ان کی وجہ سے ذات قابل تقسیم بنتی ہے اگرچہ واقع میں تقسیم نہ ہو۔ کیونکہ ذات کا ایک جزو مثلاً ید (ہاتھ) قدم (پاؤں) سے مختلف ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا جسم کی صفت ہے۔ اس طرح اللہ کیلئے جسم ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا

اس کا بیان یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور عرش کا نکات کی آخری حد ہے تو عرش کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہوگی۔ پھر جب ایک طرف سے محدود ہے تو باقی اطراف سے بھی محدود ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ شمیم اس کا یہ جواب دیتے ہیں:



ہم کہتے ہیں

بعض سلفی اس بات کے کھلے کھلے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں جب کہ ابن تیمیہ، ابن قیم اور شیعین اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ اسی کی طرف رجحان رکھتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کی بعض عبارتوں سے واضح ہے جو باب 7 میں ہم نے نقل کی ہیں۔ کچھ سلفی کہتے ہیں کہ اس وقت عرش پر صرف چار انگل کے برابر جگہ باقی رہتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تو عرش اللہ کی ذات کی حد بندی نیچے کی طرف سے کرتا ہے اور دوسرے عرش کے پھیلاؤ کی طرف سے بھی حد بندی ہے۔ کیونکہ جب چار اطراف سے ذات کے پھیلاؤ کی باوجود چار انگل کی جگہ باقی چاہے تو اطراف میں بھی ذات محدود ہوئی۔ مزید بریں سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہے لیکن اس حد کا علم صرف اللہ کو ہے انسانوں کو نہیں ہے۔ (لیکن ہماری اس بحث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی حد بندی ہے تو بندے بھی واقف ہیں) غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کو محدود ماننا نقص ہے اور یہی اعتراض ہے۔

### اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کی احتیاج

اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوتے ہیں (خصوصاً جب کہ وہ اس پر بیٹھے ہوں) اور ان کے قدم کرسی پر رکھے ہوں تو اگرچہ ان کا یہ فعل اختیاری ہو لیکن اس ہیئت کی تحصیل میں ان کو کرسی اور عرش کی ضرورت ہوتی جیسے آدمی کو اختیار ہو کہ وہ کرسی پر بیٹھے یا نہ بیٹھے لیکن اگر وہ کرسی پر بیٹھ جائے تو اس خاص ہیئت کی تحصیل میں وہ کرسی کا محتاج ہوگا۔

اس پر علامہ شیعین اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل نہیں ہیں:

فقول لا يلزم لان معنى كونه مستويا على العرش انه فوق العرش لكنه علو خاص وليس معناه ان العرش يقله ابداء فالعرش لا يقله ولا تقفه وهذا

اللازم الذى ادعيتموه ممتنع لانه نقص بالنسبة الى الله عز وجل وليس بلازم من الاستواء الحقيقي لاننا لسنا نقول ان معنى ثم استوى على العرش معنى ان العرش يقله ويحملة۔ فالعرش محمول ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية۔ (الحافق: 17) و تحمله الملائكة الآن لكنه ليس حاملا له عز وجل لان الله سبحانه وتعالى ليس محتاجا اليه ولا مفتقرا اليه۔ (شرح العقيدة الواسطية العنبرين ص 207)

(ترجمہ: ہم کہتے ہیں یہ بات (کہ اللہ عرش کے محتاج ہیں) لازم نہیں آتی کیونکہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عرش کے اوپر ہیں لیکن یہ ایک خاص بندی ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عرش خدا تعالیٰ کو ہمیشہ کے لیے اٹھائے ہوئے ہے۔ نہ عرش ان کو اٹھاتا ہے اور نہ آسمان ان کو اٹھاتا ہے۔ اور یہ لازم جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے محال ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نقص ہے اور استواء حقیقی کو لازم نہیں ہے کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ثم استوى على العرش کا مطلب یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کو اٹھاتا ہے بلکہ عرش تو خود اٹھایا ہوا ہے۔ وَتَجِبُ عِزَّاتُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مَّائِيَّةٌ۔ قیامت کے دن آٹھ فرشتے تمہارے رب کے عرش کو اٹھائے ہوں گے۔ فرشتے تو اس وقت بھی عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں لیکن عرش نے اللہ عزوجل کو نہیں اٹھا رکھا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عرش کے محتاج و ضرور تہند نہیں ہیں)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شیعین کی یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح نہیں بیٹھے ہیں کہ عرش ان کا بوجھ اٹھاتا ہو بلکہ وہ اپنے بوجھ کو خود اٹھائے ہوئے عرش کے اوپر ہیں۔ کتنا اوپر ہیں؟ اس کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ بہر حال علامہ نے یہاں ہمیں یہ عبارت ذکر کی ہے جس کے دو مطلب نکل سکتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہو لیکن اس کا بوجھ عرش پر نہ ہو۔

ii- اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کو نہ چھو رہی ہو بلکہ عرش سے اوپر ہو۔

اور ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف "حیات شیخ الاسلام" کے حاشیہ پر اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی مکمل نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱- امام ابن تیمیہؒ اور ان کے تلمیذ متفق حافظ ابن قیمؒ نے تحقیقا ثابت کیا ہے کہ استوی علی کذا کے خالص لغت عرب اور سلف صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتقا کے سوائے دوسرے کوئی معنی موجود نہیں۔ (ص 420)

ii- استواء کے معنی لغت و عرف عہد سلف صالح میں علو اور ارتقا کے ہیں۔ بیٹھنے اور متمکن ہونے کے نہیں۔ نہ ہی اس کے امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہل حدیث متبعین سلف قائل ہیں۔ (ص 423)

iii- امام ابن تیمیہؒ اس کے قائل نہیں کہ استواء کے معنی جلوس کے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح تفسیر استوی علی العرش کی غلا و اَرْتَفَعَ (عرش کے اوپر بلند ہوا) اسی تفسیر کہ صحیح بخاری میں امام بخاری نے پسند فرمایا ہے اور یہی اہل حدیث کا مذہب ہے۔

iv- امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہل حدیث استواء کے معنی جلوس کے ہرگز نہیں لیتے۔ (ص 437)

ہم کہتے ہیں

علامہ شہین اور مولانا عطاء اللہ حنیف کا دعویٰ مندرجہ ذیل دو وجوہوں سے غلط ہے

1- استواء علی العرش سے متعلق باب 8 میں ہم نے جو حوالے ذکر کئے ہیں وہ ان دونوں حضرات کے دعوے کی تصفیہ کرتے ہیں۔

ابن تیمیہؒ حدیث نزول پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

اذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حق الله تعالى كحديث جعفر بن ابي طالب و حديث عمر بن الخطاب وغيرهما اولي ان لا مماثل صفات اجسام

العبادۃ (اثبات الحد لله ص 76)

(ترجمہ: جب قبر میں میت کا بیٹھنا بنان کے بیٹھنے کی طرح نہیں ہے تو حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں قعود و جلوس (یعنی بیٹھنے) کا لفظ وارد ہوا ہے تو یہ بیٹھنا بھی بندوں کے جسم کے بیٹھنے کی مثل نہ ہو۔

حضرت عمرؓ کی حدیث جس میں ہے۔

و انه بقعد عليه فما يفضل منه مقدار اربع اصابع (یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو چار انگلی کے برابر جگہ نیچتی)۔ اس کے بارے میں ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ اکثر اہل السنۃ قبلوہ (اکثر اہل سنت یعنی سلفیوں نے اس حدیث اور اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا ہے) (اثبات الحد لله ص 77)

2- مولانا عطاء اللہ نے ابن تیمیہؒ کی جو عبارت نقل کی ہے وہ بھی مولانا کے مخالف ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب اهل السنة قال بعضهم ارتفع على العرش و علا على العرش و قال بعضهم عبارات اخرى۔ وهذه ثابتة عن السلف۔ (ص 438)

(ترجمہ: پھر استوی علی العرش کی وہ تفسیر کرنے پر سلف متفق ہیں جو اہل سنت کا مذہب ہے۔ ہذا سلف میں سے بعض نے اس کی تفسیر ارتفع علی العرش اور علا علی العرش سے کی اور ان میں سے بعض نے دوسری عبارات اختیار کیں)۔

اس عبارت میں ابن تیمیہؒ اتراف کرتے ہیں کہ بعض سلف نے ارتفع اور علا کے علاوہ اور عبارتوں کو لیا ہے۔ اگرچہ یہاں انہوں نے ان دیگر عبارتوں کو کھولا نہیں لیکن کتاب میں مندرج حوالوں سے معلوم ہوا کہ وہ استقرا (قرار پکڑنا) اور جلوس (بیٹھنا) ہیں۔

باب: 14

## کی سلفی اہل السنۃ والجماعہ ہیں؟

صفات متشابہات کے علاوہ بھی بعض ایسے مسائل ہیں جن میں سلفی حضرات اہل السنۃ یعنی اشاعرہ و ماتریدہ سے اختلاف کرتے ہیں لیکن یہاں ہم ان دوسرے مسائل کو چھوڑ کر صرف صفات متشابہات کے اعتبار سے سلفیوں کے اہل السنۃ میں سے ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ نکات ذکر کرتے ہیں۔

پہلا نکتہ

خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

ان السلف رضی اللہ عنہم یؤمنون بکل ما أخبر به اللہ عن نفسه فی کتابہ و بکل ما أخبر به عنہ رسولہ ﷺ ایمانا سالما من التحریف و التعلیل و التکلیف و التثلیل و يجعلون الکلام فی ذات الباری و صفاتہ بابا و احدا فان الکلام فی الصفات فرع الکلام فی الذات یحتدی فیہ حلوه۔ فاذا کان اثبات الذات اثبات وجود لا اثبات تکلیف فکذلک اثبات الصفات۔ وقد عبرون عن ذلك بقولهم تمرکما جاء بلا تاویل و من لم يفهم کلامهم ظن ان غرضهم بهذه العبارة هو قراءة اللفظ دون التعرض للمعنی و هو باطل فان المراد بالتاویل المنفی هنا هو حقیقۃ المعنی و کنهہ و کیفیتہ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ لخلیل ہر اس ص 24)

(ترجمہ: سلف یعنی صحابہ و تابعین ہر اس بات پر ایمان رکھتے تھے جس کی اللہ کے

بارے میں خبر خود اللہ نے دی یا اس کے رسول ﷺ نے دی اور ان پر ان کا ایمان تحریف، تعلیل، تکلیف اور تثلیل سے پاک ہوتا تھا اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور اس کی صفات میں کلام کو ایک نکرانہ انداز سے لیتے تھے کیونکہ صفات میں کام کرنا ذات میں کلام کرنے کی فرع ہے لہذا دونوں میں طریقہ یکساں ہے۔ جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔ سلف اس کو اس طرح سے تعبیر کرتے رہے کہ صفات کو تاویل کے بغیر اسی طرح بیان کرو جس طرح وہ نص میں وارد ہوئیں۔ جن لوگوں نے سلف کی بات کو نہیں سمجھا انہوں نے خیال کیا کہ اس تعبیر سے سلف کی غرض یہاں یہ تھی کہ معنی کے درپے ہوئے بغیر لفظ کو روایت کر دو حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ ان کے قول میں یہاں جس تاویل کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد معنی کی حقیقت و کنہ اور کیفیت ہے۔

ہم کہتے ہیں

علامہ خلیل ہر اس کی یہاں دو باتیں قابل گرفت ہیں

1- وہ یہاں اپنے اور دیگر سلفیوں کے خلاف ہی کہہ گئے ہیں۔ یہ اس طرح کہ سلفی جب اللہ تعالیٰ کے لیے یہ (ہاتھ) کے لفظ کو دیکھتے ہیں تو وہ اس سے ہاتھ کا ظاہری معنی لیتے ہیں یعنی اسی معنی میں جو انسان میں بھی پایا جاتا ہے (یعنی عضو جزو) صرف ہاتھ کی شکل و صورت اور کیفیت کے علم کی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ لیکن خلیل ہر اس یہاں اللہ تعالیٰ کے یہ (ہاتھ کے معنی) کی کنہ و حقیقت کے علم کی بھی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ (ہاتھ) کی کنہ و حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی زندہ ذات کا آلہ جارح ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ بنا کہ یہ (ہاتھ) کے کسی بھی معنی کی خواہ وہ حقیقی ہو یا تاویلی ہو تعین کے بغیر اور اسی طرح کیفیت (یعنی شکل و صورت) کی تعین کے بغیر اس صفت کو بیان کیا جائے حالانکہ یہ بعینہ وہ بات ہے جو اشاعرہ و ماتریدہ کہتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اشاعرہ و

ماتر یہ یہ کہ عقیدہ ہی سلف کے موافق ہے۔

2- خلیل ہر اس کی یہ عبارت دیکھئے:

”صحابہ و تابعین اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور ان کی صفات میں کلام کو ایک ہی انداز سے لیتے تھے۔ جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔“

اس عبارت میں خلیل ہر اس یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا ہمیں کچھ علم نہیں لیکن اس کے باوجود وہ اور دیگر سلفی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بہت سی کیفیات ذکر کرتے ہیں جن کی تفصیل پیچھے ذکر ہوئی ہے۔

دوسرا نکتہ

علامہ شمسین دعویٰ کرتے ہیں کہ صرف سلفی اہل السنۃ والجماعہ ہیں۔

وہ کہتے ہیں:

”اہل السنۃ والجماعہ: اضافہم الی السنۃ لانہم متمسکون بہا والجماعۃ لانہم مجتمعون علیہا فان قلت: کیف یقول اہل السنۃ والجماعۃ لانہم جماعۃ فکیف یضاف الشیء الی نفسہ؟

فالجواب ان الاصل ان کلمۃ الجماعۃ بمعنی الاجتماع فی اسم مصدر، هذا فی الاصل ثم نقلت من هذا الاصل الی القوم المجتمעים وعلیہ فیكون معنی اہل السنۃ والجماعۃ ای اہل السنۃ والاجتماع سموا اہل السنۃ لانہم متمسکون بہا و سموا اہل الجماعۃ لانہم مجتمعون علیہا

ولہذا لا تفرق هذه الفرقة كما افرق اهل البدع۔ نجد اهل البدع كالجہمیۃ متفرقین والمعتزلۃ متفرقین والروافض متفرقین وغیرہم من اہل التعطیل متفرقون لكن هذه الفرقة مجتمعۃ علی الحق وان كان قد يحصل بینہم خلاف لكنہ خلاف لا یضربہم ولا یضلل احدہم الآخر بہ.....

و علم من کلام المؤلف رحمہ اللہ انہ لا یدخل فہم من خالفہم فی طریقہم فالأشاعر مثلاً والماتریدیۃ لا یعدون من اہل السنۃ والجماعۃ فی هذه الباب لانہم مخالفون لما كان علیہ النبی ﷺ واصحابہ فی اجراء صفات اللہ سبحانه وتعالیٰ علی حقیقتہا، ولہذا یخطئ من یقول ان اہل السنۃ والجماعۃ ثلاثۃ سلفیون و اشعریون و ماتریدیون فہنا خطأ

نقول کیف یکون الجمیع اہل سنۃ و ہم مختلفون؟ فمآذا بعد الحق الا الضلال۔ و کیف یکونون اہل سنۃ و کل واحد یرذ علی الآخر؟ هذا لا یمکن الا اذا امکن الجمع بین الضلین فنعلم والا فلاشک ان احدهم وحده ہو صاحب السنۃ۔ فمن ہو؟ الاشعریۃ ام الماتریدیۃ ام السلفیۃ؟ نقول من وافق السنۃ فہو صاحب السنۃ ومن خالف السنۃ فلیس صاحب سنۃ۔

فنحن نقول السلف ہم اہل السنۃ والجماعۃ ولا یصدق الوصف علی غیرہم ابداً والكلمات تعتبر بمعانیہا۔ لننظر کیف نسبی من خالف السنۃ اہل سنۃ؟ لا یمکن! و کیف ان نقول عن ثلاث طوائف مختلفۃ انہم مجتمعون؟ فابن الاجتماع: فاهل السنۃ والجماعۃ ہم السلف (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 21، 22)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ کی ترکیب میں نسبت و اضافت ایک تو سنت کی طرف ہے کیونکہ یہ لوگ سنت و حدیث کو دلیل بناتے ہیں اور دوسرے جماعت کی طرف ہے کیونکہ سب سلفی اپنے عقیدے پر متفق ہیں۔

اگر تم یہ کہو کہ اہل السنۃ تو ایک جماعت کا نام ہے پھر اس کی طرف جماعت کی اضافت کیسے ممکن ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جماعت کے لفظ کا معنی اجتماع ہے اور یہ اسم مصدر ہے۔ یہ بات تو اصل کے اعتبار سے ہے۔ اس کے بعد پھر یہ لفظ اس گروہ کے معنی میں منتقل ہوا جو مجتمع و متفق ہو۔ لہذا اہل السنۃ و جماعت کا مطلب ہوا اہل السنۃ و اجتماع یعنی سنت و

اجتماع والے۔ غرض سلفی اہل سنت میں کیونکہ وہ سنت کو دلیل مانتے ہیں اور اہل جماعت بھی ہیں کیونکہ وہ سب اپنے عقیدے پر مجتمع و متفق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ فرق اس طرح سے انتشار کا شکار نہیں ہوا جس طرح سے بدعتی انتشار کا شکار ہوئے مثلاً جمعیہ، معتزلہ، ردائض اور اہل تخیل سب ہی مزید کی فرقوں میں تقسیم ہوئے لیکن سلفی حق پر مجتمع ہیں۔ اگرچہ ان کے مابین کچھ اختلاف ہے لیکن اس اختلاف سے کچھ نقصان نہیں کیونکہ اس کے باوجود یہ آپس میں ایک دوسرے کو گمراہ نہیں کہتے۔

مؤلف (یعنی ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ) کے کلام سے معلوم ہوا کہ اہل سنت میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جو ان کے (یعنی سلفیوں کے) طریقے کے مخالف ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں اشاعرہ اور ماتریدہ کا شمار اہل سنت میں سے نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ان کے حقیقی معنی پر جاری کرنے کا جو طریقہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا رہا ہے یہ لوگ اس کے مخالف ہیں اور اسی لئے ابن تیمیہ ان لوگوں کو خطا پر بتاتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اہل سنت میں سے اشاعرہ، ماتریدہ اور سلفی یہ تینوں ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ سب یعنی اشاعرہ، ماتریدہ اور سلفی اہل سنت میں سے کیسے ہو سکتے ہیں حالانکہ ان میں اختلافات ہیں اور حق کے سوا جو کچھ ہے وہ گمراہی ہے اور یہ تینوں ابلسنت کہتے ہو سکتے ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اعتراض کرتا ہے۔ غرض ان تینوں کا اہل سنت میں سے ہونا ہی ممکن نہیں ہے جب انکی دو باتوں کو جمع کیا جائے جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہذا ان میں سے صرف ایک ہی اہل سنت ہو سکتا ہے۔ اب وہ کون ہے؟ اشعریہ یا ماتریدہ یا سلفیہ۔ ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے جو بھی سنت کے موافق ہو وہی اہل سنت ہے اور جو سنت کے مخالف ہو وہ اہل سنت نہیں ہے۔

آگے ہم مزید کہتے ہیں کہ صرف سلفی ہی اہل سنت ہیں اور یہ لقب ان کے علاوہ کسی اور پر کسی طرح سے بھی منطبق نہیں ہوتا کیونکہ الفاظ کے استعمال میں اعتبار ان کے معنی کا ہوتا ہے۔ تو اب ہم دیکھیں کہ جو لوگ سنت کے مخالف چل رہے ہیں ان کو کیسے اہل سنت کہا جاسکتا ہے؟ یہ بالکل ممکن نہیں ہے۔ جن تین گروہوں کا آپس میں اختلاف

ہو وہ اکٹھے اور مجتمع کیسے کہے جاسکتے ہیں۔ ان کا اجتماع کہاں ہے؟ لہذا اہل السنۃ والجماعہ تو صرف سلفی ہیں۔)

ہم کہتے ہیں

سلفیوں کے اس دعوے پر کہ صرف وہی اہل سنت ہیں علامہ شمیمین نے یہاں جو دلیل دی ہے کہ الجماعہ سے مراد اجتماع والے ہیں اور سلفی سب اپنے عقیدے پر مجتمع و متفق ہیں یہ شخص ان کی انحراف ہے۔ دیکھتے الجماعہ کا ترجمہ دوسرے سلفی حضرات اس سے مختلف کرتے ہیں:

(i) عقیدہ محمدیہ کے قول تنبع السنۃ والجماعۃ کی شرح کرتے ہوئے ابن ابی العز جو کہ عقائد میں کے سلفی ہیں کہتے ہیں:

السنۃ طريقة الرسول ﷺ والجماعۃ: جماعة المسلمين و هم الصحابة و التابعون لهم باحسان الى يوم الدين۔ (ص 430)

(ترجمہ: السنۃ سے مراد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ ہے اور الجماعۃ سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے یعنی صحابہ اور قیامت تک صحابہ کے واقعی پیروکاروں کی جماعت ہے)۔

(ii) عقیدہ محمدیہ کی شرح کے مقدمہ میں شعیب ارنؤط اور دکتور عبداللہ بن عبدالرحمن الترکی کہتے ہیں

يقول ابن تيمية رحمه الله و طريقته هم اهل السنۃ والجماعۃ هي دين الاسلام..... لكن لما اعتبر النبي ﷺ ان امته ستغرق على ثلاث و سبعين فرقة كلها في النار الا واحدة و هي الجماعۃ و في حديث عنه ﷺ انه قال هم من كان على مثل ما انا عليه اليوم و اصحابي۔

(ترجمہ: ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں اہل السنۃ والجماعہ کا طریقہ دین اسلام ہے..... لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ آپ کی امت تین سو و ستر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سب جہنم میں جائیں گے سوائے ایک کے جو کہ الجماعہ ہے اور ایک اور حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا نبیجات پانے والے لوگ وہ ہوں گے جو اس طریقے پر ہوں

گے۔ جس پر آج میں اور میرے صحابہ ہیں۔ (ص 47)

تیسرا نکتہ

سلیفوں کو مولانا عبدالحکیم دہلوی رحمہ اللہ نے اپنے فتوے بنام توضیح الدلیل فی ابطال التشبیه والتعطیل فی صفات الرب الجلیل۔ میں بدعتی اور خواہش پرست کہا اور مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمن دیوبندی رحمہم اللہ اور غیر مقتدین کے اکابر سید نذیر حسین دہلوی، ابو سعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی رحمہم اللہ نے اتفاق کیا۔

ماقولکم فی فرقتین من المسلمین:

احدا هما نقول ان آیات الصفات وكذلك الاحادیث التي جاءت فی بیان اوصافه تعالیٰ من استوائه علی عرشه وفوقيته علیه و نزوله الی سماء الدنيا و قربه من عباده و دنوه منهم عشية عرفة و غیرہ مما اقربه السلف الصالح انہ وصف وصف الله تعالیٰ به نفسه و وصف به رسولہ ﷺ نومن بها کلها و نکل معرفة حقائقها المختصة بذاته تعالیٰ علیه و نفوض علم ماہیا تھا اللاتقاء به تعالیٰ الیہ من غیر تاویل و لا تشبیه و لا تعطیل۔ و نعتقد انہ تعالیٰ منزہ عن کیفیة البعد و الحد و الاتصال و الانفصال و المسافة و الحلول و الاتحاد و العینة المطلقة و عن الاعضاء و الجوارح و الابعاض و الاجزاء و عن جمیع سمات الحدوث و لوازم الاجسام و الاعراض۔ و نومن بكل ماورد به الكتاب و السنة من حقائقه و اوصافه تعالیٰ علی وجه یلیق به لا کما نتحیل و نتعلل۔

فکما انہ تعالیٰ مستو علی عرشه استواء یلیق به و انه فوق عرشه فوقیة تلیق به من غیر کیفیة اتصال بالعرش و لا کیفیة انفصال عنه کذلک هو تعالیٰ قریب من عباده قریبا یلیق به من غیر کیفیة حلول و لا اتحاد و لا تشبیه بقرب الاجسام و الاعراض..... و نقول هذه الفرقة الاولى ان حکم الاستواء و الفوقیة و غیرہما من اوصافه تعالیٰ واحد لا فرق فیہ و انها کلها تساق مساقا واحد

او هو ان نومن انه تعالیٰ موصوف بها علی ما یلیق بحجاب قدسه و نزاهة ذاته جل و علا و لا نقول کیف و لا تشبیه و لا تأویل و لا نمل و لا نعطل۔

(ترجمہ: مسلمانوں کے دو فرقوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟)

ایک فریق (یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل فریق) کہتا ہے کہ آیات صفات اور وہ احادیث جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً اس کے استواء علی العرش اور عرش پر اس کی فوقیت اور اس کا آسمان دنیا کی طرف نزول اور عرفہ کی شام کو اس کا بندوں کے قریب ہونا وغیرہ جن کا سلف صالحین نے اقرار کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں خود ذکر کیا ہے یا ان کے رسول ﷺ نے بیان کیا ہے۔ ان سب پر ہمارا ایمان ہے، اور ان کی حقیقت جو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں ان کی معرفت کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ان کی ماہیت جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو اس کے علم کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ہم ان میں تاویل، تشبیه اور تعطیل کچھ نہیں کرتے۔ اور ہم عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بعد، حد، اتصال، انفصال، مسافت، طول، اتحاد کی کیفیات سے اور عین مخلوق ہونے سے، اور ان کے لیے اعضاء و جوارح اور ابعاض و اجزاء ہونے سے اور حدوث کے تمام تعلقات سے اور جسم کے لوازم سے اور اعراض سے سب سے پاک ہیں۔ اور کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کی شایان شان اوصاف مذکور ہیں ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اس طرح سے نہیں جو ہماری عقل و خیال میں آتے ہیں۔

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اس استواء کے ساتھ مستوی ہیں جو ان کے لائق ہے اور ان کو اپنے عرش پر اس طرح فوقیت حاصل ہے جو ان کی شایان شان ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت کے ساتھ اور نہ اس سے انفصال کی کیفیت کے ساتھ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں جو ان کی شایان شان ہے۔ نہ اس میں طول و اتحاد ہے اور نہ جسموں کے اور اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیه ہے۔ یہ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف ان سب کا حکم ایک ہی ہے اس



میں کچھ فرق نہیں ہے اور ان سب میں ہمارے لیے صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ ہم ان پر اس طرح سے ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اور ان کی ذات جل و علا کی تزیہ برقرار رہتی ہے اور ہم کیفیت کے بارے میں کچھ نہیں کہتے ہیں اور تشبیہ، تاول، تمثیل اور تعقیل سب سے ہی بچتے ہیں۔)

والفریق الثانی یزعم ان الفوقیۃ ثابتۃ لہ تعالیٰ بقید الانفصال عن العرش و عدم المحاسۃ لہ بمعنی ان ذات اللہ خارج العالم فوق العرش منفصلا عن السطح الاعلیٰ منہ غیر محاس لہ بعیدا عن عبادہ و بینہ تعالیٰ و بین خلفہ مسافۃ بعیدۃ ولا نفوض الفوقیۃ الی علم اللہ تعالیٰ بل ہی معلومہ لنا و ہی من المحکمات۔ و اما الاستواء والبد و غیرہا من ہذا القلیل..... و تدعی ہذا الفرقۃ الثانیۃ ان ہذا هو مذهب السلف (ص 6-4)

ترجمہ: فریق ثانی (یعنی سنی عقائد کا حامل) دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہے عرش سے انصاف کے ساتھ اور عدم تماس کے ساتھ باری معنی کہ اللہ کی ذات عالم سے خارج ہے اور عرش کے اوپر ہے اور اس میں بھی وہ عرش کی اوپری سطح سے جدا ہے، بلا ہوائیں ہیں اور اپنے بندوں سے دور ہے اور اللہ کے درمیان اور اس کی مخلوق کے درمیان بڑا فاصلہ ہے اور یہ دوسرا فرقہ فوقیت کو اللہ کے علم کے سپرد نہیں کرتا بلکہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فوقیت کو جانتا ہے اور یہ حکمت میں ہے۔ رہا استواء اور بد (ہاتھ) اور وجہ (پہرہ) وغیرہ تو یہ بھی اسی قبیل سے ہیں..... اور یہ فرقہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہی سلف کا مذہب ہے۔

ان دو فرقوں کے عقائد نقل کرنے کے بعد یہ سوال ہے کہ:

افتواہی الفریقین اثبت قولا و اصوب اعتقادا و اوفق للسلف الصالح و ایہما المصیب و ایہما المخطی۔

(ترجمہ: ہمیں بتائیے کہ ان دو گروہوں میں سے کس کا قول ثابت ہے اور کس کا اعتقاد درست ہے اور کون سلف صالح کے موافق ہے اور کون درست ہے اور کون

پر ہے۔)

عبدالحلیم دیوبند رحمہ اللہ نے جواب میں یہ لکھا:

اعلم..... ان الفریق الاول اثبت قولا و اصوب اعتقادا و اوفق للسلف الصالح لا الفریق الثانی فانہم اهل بدعۃ و ہوی (ص 8)..... و یظہر من التامل فی مذهب الفریق الثانی ان اعتقادہم مصنوع مرکب من عقائد فریقین مبتدعین من اهل البدع و الہواء فاحلوا کیفیۃ الانفصال فی الفوقیۃ من اعتقاد محمد بن ہبضم الکرامی المبتدع و سلکوا مسلك الجہمیۃ و المعتزلۃ فیما سوی الفوقیۃ من الاستواء والبد و الوجه والنزول وغیرہا من الارصاف الثابتۃ بالکتاب والسنة عند ائمة السلف والمحققین من الخلف۔ (ص 10)

(ترجمہ: جان لو کہ..... فریق اول یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کا قول ثابت ہے اور اس کا عقیدہ درست ہے اور وہی سلف صالح کے موافق ہے دوسرا فریق جو سنی عقائد کا حامل ہے اس کا عقیدہ درست نہیں کیونکہ وہ تو بدعتی اور خواہش پرست ہے..... اور فریق ثانی کے عقائد پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس کے عقائد دو بدعتی جماعتوں کے عقائد سے مرکب ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت میں انصاف کی کیفیت کو اس نے بدعتی محمد بن ہبضم کرامی سے لیا اور فوقیت کے علاوہ دیگر عقائد یعنی استواء اور ہاتھ اور چہرے اور نزول وغیرہ وہ اوصاف جو سلف و خلف کے نزدیک قرآن و سنت سے ثابت ہیں ان میں اس نے جہیدہ اور معتزلہ کا طریق اختیار کیا ہے۔)

عبدالحلیم دیوبند رحمہ اللہ کے اس جواب سے جہاں مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمن دیوبند رحمہم اللہ نے اتفاق کیا وہیں غیر مقلدین کے اکابر سید نذیر حسین دیوبند، ابوسعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی نے بھی بھرپور اتفاق کیا۔

سید نذیر حسین صاحب نے اس جواب کی تائید میں لکھا:

جواب الفاضل الالمعی محمد عبدالحلیم دیوبند صحیح و الرای

نجیح لما علیہ القدماء الصالحون من الصحابة والتابعین والمحدثین و  
المجتہدین والعلماء المتأخرین المحققین رضوان اللہ علیہم اجمعین و  
تاویلات الفريق الثانی خلاف مسلک الاسلاف الکرام کما لا یحفی۔

(توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ و التعطیل ص 201)

(ترجمہ: فاضل اور نعیم محمد عبدالحلیم ویوری کا جواب صحیح ہے اور ان کی رائے درست  
ہے اور یہی صحابہ، تابعین، محدثین، مجتہدین اور متأخر و محقق علما کا قول ہے اور دوسرے  
فریق کی تاویلات سلف صالحین کے مسلک کے خلاف ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔)

مولانا محمد حسین لاہوری مدیر اشاعت السنۃ النبویہ لکھتے ہیں۔

لقد احاد فیما افاد و اصاب فیما احباب المحیب۔ (توضیح الدلیل ص 201)

(ترجمہ: مصنف نے عمدہ بات کہی ہے اور ان کا جواب درست ہے۔)

محمد شمس الحق عظیم آبادی لکھتے ہیں:

انی رأیت هذه الرسالة فوجدت مضامينها صحيحة فلهذا در المؤلف اثنی  
بتحقیقات شریفة و فوائد عجیبة ولا ریب ان مذهب الفريق الاول موافق  
للکتاب المقدس و السنة المطهرة و مذهب السلف فی آیات الصفات و  
احادیثها ترک الخوض فیها و امرارها علی ظواهرها من غیر تاویل ولا تشبیہ ولا  
تکلیف و هذا هو الطريق الاسلام۔ (توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ و التعطیل  
ص 202)

(ترجمہ: میں نے یہ رسالہ دیکھا اور میں نے اس کے مضامین کو درست پایا۔  
مصنف کی تحقیقات قابل قدر ہیں اور ان کے ذکر کردہ نکات خوب ہیں۔ اس میں کوئی  
شبہ نہیں کہ فریق اول کا عقیدہ کتاب الہی اور سنت مطہرہ کے موافق ہے۔ آیات صفات  
اور احادیث صفات کے بارے میں سلف کا مذہب یہ ہے کہ ان میں غور و خوض نہ کیا  
جائے اور تاویل، تشبیہ اور تکلیف کے بغیر ان کو ان کے ظاہر پر ہی چلایا جائے۔ یہی  
طریقہ بہت زیادہ سلاستی والا ہے۔)

غیر مقلدین جو اپنے آپ کو اہلحدیث کہتے ہیں ذرا غور کریں گے وہ اپنے اکابر  
کے خلاف چلنے لگے ہیں۔ اور ان لوگوں کے عقائد کے حامل بن گئے ہیں جن کو ان کے  
اکابر بدعتی اور گمراہ کہتے تھے۔ دیکھئے موجودہ دور کے ایک سلفی ابو عبد اللہ عادل غامدی  
نے یہ کتاب لکھی ہے:

التنبیہات الحلیة علی المخالفات العقدية فی کتابی تحفة الاحوذی

بشرح سنن الترمذی و عون المعبود شرح سنن ابی داؤد۔

تحتہ الاحوذی غیر مقلدین کے بڑے عالم عبدالرحمن مبارک پوری کی ہے اور عون  
المعبود بھی ان کے ایک اور بڑے عالم محمد شمس الحق عظیم آبادی کی لکھی ہوئی ہے۔ ان  
دونوں کتابوں میں جو مدرج عقائد اشاعرہ و ماتریدہ کے موافق ہیں ابو عبد اللہ عادل  
صاحب نے ان کی نشاندہی کی ہے اور ان کو سلفیوں کے عقائد کے مخالف شمار کیا ہے۔

اسی طرح سلفیوں نے ابن حجر رحمہ اللہ کو بھی نہیں چھوڑا اور بخاری کی شرح فتح  
الباری میں انہوں نے جو باتیں اشاعرہ کے موافق کہی ہیں ان کی نشاندہی بھی کی جارہی  
ہے اور ان کی تقلید بھی کی جارہی ہے۔

چوتھا غلطہ

وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، قدم، بین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) وغیرہ سے جو سنی  
سلفی لیتے ہیں وہ سلف صالحین سے منقول نہیں لیکن اس کے باوجود سنی سلف صالحین کے  
اجماع کو اپنی دلیل بنا لیتے ہیں۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

انه مخالف لاجماع السلف حیث انهم کلهم مجمعون علی ان المراد  
بالید البد الحقیقیة (شرح العقیلة الواسطیة ص 165)

(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدہ جو تنویدی یا تاویل کرتے ہیں ان کی بات اسلاف یعنی  
صحابہ و تابعین کے اجماع کے بھی مخالف ہے کیونکہ وہ سب اس پر متفق تھے کہ ید سے  
مراد ید حقیقی ہے۔)

اس وجہ سے علامہ شمسین نے مخالفین کی طرف سے ایک اعتراض نقل کیا اور اس کا جواب دیا:-

فان قال لك قائل اين اجماع السلف؟ هات لي كلمة واحدة عن ابي بكر او عمر او عثمان او علي رضي الله عنهم يقولون ان المراد بيد الله اليد الحقيقية.

اقول له: ات لي بكلمة واحدة عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة والائمة من بعدهم يقولون ان المراد باليد القوة والنعمة.

فلا يستطيع ان ياتي بذلك

اذا فلو كان عندهم معنى مخالفا لظاهر اللفظ لكانوا يقولون به ولنقل عنهم. فلما لم يقولوا به علم انهم اخذوا بظاهر اللفظ واجمعوا عليه.

وهذه فائدة عظيمة وهي انه لم ينقل عن الصحابة ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة. فانهم لا يقولون بسواه لانهم الذين نزل القرآن بلغتهم وحاطبهم

النبي ﷺ بلغتهم فلا بد ان يفهموا الكتاب والسنة على ظاهرهما. فاذا لم ينقل، عنهم ما يخالفه كان ذلك قولهم (شرح العقيدة الواسطية ص 165)

(ترجمہ: اگر کوئی کہے کہ یہ بتاؤ سلف یعنی صحابہ کا اجماع کہاں ہوا؟ حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم ان میں سے کسی ایک ہی کا یہ قول لاؤ کہ اللہ کے یہ مراد حقیقی یہ اور حقیقی ہاتھ ہے۔

میں) شمسین ان مطالبہ کرنے والوں کو جواب میں کہتا ہوں کہ تم ہی حضرات ابوبکر وعمر وعثمان وعلي اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کا اور ان کے بعد کے ائمہ کا یہ قول لاؤ کہ یہ (ہاتھ) سے مراد قوت یا نعمت ہے۔ تم ایسا کوئی قول نہ لاسکو گے۔ کیونکہ اگر ان کے نزدیک لفظ کے ظاہری معنی سے ہٹ کر معنی ہوتا تو وہ ضرور اس کو ذکر کرتے اور ان سے ضرور نقل بھی ہوتا۔ جب صحابہ و دیگر ائمہ نے ایسی بات نہیں کی تو معلوم ہوا کہ انہوں نے لفظ کے ظاہری معنی کو لیا اور اس معنی پر وہ سب متفق ہوئے۔

یہ بات کہ صحابہ سے کتاب وسنت کے ظاہری معنی سے ہٹ کر کوئی معنی منقول نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا بڑی مفید ہے۔ اس لئے کہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور نبی ﷺ نے ان کو ان ہی کی زبان میں خطاب کیا تو ضروری ہے کہ انہوں نے قرآن وسنت کے ظاہری معنی ہی سمجھے ہوں گے۔ اور جب ان سے ظاہری معنی سے ہٹ کر مختلف معنی منقول نہیں تو ظاہری معنی ہی ان کا قول ہوا۔

ہم کہتے ہیں

اس بات کے دو جواب ہیں:

1- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے تاویل بھی منقول ہے۔ علامہ قرطبی اپنی تفسیر میں نقل کرتے ہیں۔

۱- وَالسَّمَاءُ بَيْنَا وَبَيْنَا بِأَيْدِيهِ قُوَّةٌ وَ قُدْرَةٌ

ii- وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْحَوْلِ وَالْإِكْرَامِ اى وَيَبْقَى اللَّهُ فَالْوَجْهَ عِبَارَةٌ عَنْ وجوده وذاته سبحانه

iii- يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقِ اى عَنْ كَرْبٍ شَدِيدٍ

iv- تَا خَسِرْتَنِي عَلَيَّ مَا قَرَّبْتُ فَقِي حَبْنِ اللّٰهِ اى تَرَكْتُ مِنْ طَاعَةِ اللّٰهِ وَامِرَ اللّٰهِ (احل السنۃ الاشاعره ص 113)

ان مقامات میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے جو تاویل مذکور ہے وہ اس طرح سے ہے کہ یہ سے مراد قوت و قدرت ہے، وجہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود ہے، ساق سے مراد شدید کرب ہے اور جنب اللہ سے مراد اللہ کا امر اور اس کی اطاعت ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ صحابہ کے ظاہری معنی کے علاوہ کچھ منقول نہیں ہے غلط بات ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے اعضاء و اجزاء کا ہونا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ایک تو عقیدہ ٹحادیہ میں ہے کہ تعالیٰ عن ..... الارکان والاعضاء والا دوات (یعنی اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں کہ ان کے ارکان یا اعضا یا آلات ہوں)۔ دوسرے ارشاد خداوندی

لَيْسَ خَبِيْثًا مِّنْهُ (یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے) میں کلام مطلق ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مثل وہ شے نہیں جس کی ذات کے متعدد اور مختلف اجزاء ہوں۔ اس کا مطلب ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء پر مشتمل نہیں ہے لیکن سلفی اس ظاہر کے خلاف ذات کے اجزاء تو مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء کہتے نہیں ہیں۔ جو دعویٰ خلاف ظاہر ہوا اس کے لئے دلیل ضروری ہے۔ لہذا اپنے دعوے پر سلفیوں کو ثبوت دلیل دینا ضروری ہے، اشاعرہ و ماتریدیہ سے دلیل مانگنا ضابطہ کے خلاف ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اور وجہ وغیرہ سے ذات کے اجزاء مراد نہیں بلکہ صفات مراد ہیں۔

پانچواں نکتہ

(i) ایک حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لایجمع اللہ هذه الامة على ضلالة ابدا۔ قال بد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم فانه من شذوذ في النار (حدیث نمبر 154 شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ لالکامی) اللہ تعالیٰ اس امت کو گمراہی پر کبھی بھی جمع نہ کرے گا۔ اللہ کا ہاتھ جماعت (مسلمین) کے ساتھ ہوتا ہے لہذا سواد اعظم کی پیروی کرو کیونکہ جو مسلمان (کی جماعت) سے الگ ہو اور جہنم کی آگ میں ڈالا گیا۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت کا سواد اعظم یعنی بڑا حصہ حق پر رہے گا لہذا اس کا طریقہ اختیار کرو اور اس سے الگ نہ ہو۔ اللہ کی مدد میں سواد اعظم کے ساتھ ہوتی ہے۔ سواد اعظم کا مصداق اشاعرہ اور ماتریدیہ رہے ہیں جب کہ سلفی ہمیشہ نقل قلیل ہی رہے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے سلفیوں کی تاریخ کے باب میں حوالوں سے ثابت کیا ہے۔

چوتھے ہم علامہ شہین کا یہ حوالہ نقل کر چکے ہیں ثم جاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى والذى ظهر رحمه الله في وقت قل فيه واستغرب من هو على منهج اهل السنة والجماعة فضلا عن وجود من يظهر بذلك۔ (ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر

معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔) غرض سلفی سواد اعظم ہونے کے اعتبار سے بھی اہل سنت نہیں ہیں۔ سلفیوں کی اس دور میں جو معتد بہ تعداد نظر آ رہی ہے تو وہ سعودی عرب کی حکومت کی وجہ سے جو سلفیوں کے مذہب کو پال پوس رہی ہے اور برصغیر کے غیر مقلد بھی اس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل ہیں۔

(ii) ایک اور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سوائے ایک کے سب جہنم میں جائیں گے۔ کسی کے پوچھنے پر کہ وہ فرقہ کونسا ہے آپ ﷺ نے فرمایا:

الذى اتا عليه واصحابي (یعنی جس پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں)۔ اسی حدیث کی بنیاد پر اہل السنۃ والجماعہ کا نام ملا جس کا مطلب ہے رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور صحابہ کے طریقے پر چلنے والے لوگ۔ یہی لوگ سواد اعظم بھی ہیں اور یہی لوگ جماعت مسلمین کہلانے کے حقدار ہیں جن کے ساتھ اللہ کا ہاتھ یعنی اس کی مدد ہے۔ علامہ شہین نے اہل السنۃ والجماعہ کا مطلب بھی غلط بتایا ہے۔ انہوں نے جماعت سے مراد اجتماع بتایا ہے جس کی کوئی دلیل اسلاف میں نہیں ملتی اور مذکورہ بالا حدیث کو انہوں نے عہد انظر انداز کیا ہے۔

خلیل ہر اس بھی شہین والی بات نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں:

والجماعة في الاصل قوم مجتمعون والمراد بهم هنا سلف هذه الامة من الصحابة والتابعين الذين اجتمعوا على الحق الصريح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ (شرح العقيدة الواسطية ص 17)

(ترجمہ: اصل لغت میں جماعت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اکٹھے ہوں۔ البتہ یہاں ان سے مراد صحابہ و تابعین ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول کے بیان کردہ صریح حق پر اکٹھے ہیں۔)

چھٹا نکتہ

علامہ شمیم نے اہل السنۃ والجماعہ میں اجماع کی جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق بھی سلفی اہل السنۃ سے خارج ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اہل اجماع کا مطلب ہے اہل اجتماع یعنی جن کا آپس میں کچھ بڑا اختلاف نہ ہو حالانکہ خود ان میں خاصا اختلاف ہے مثلاً بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں اور بعض کہتے ہیں اس پر بغیر بیٹھے عرش کے اوپر ہیں۔

ii- آسمان دنیا کی طرف نزول کے وقت کچھ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے عرش خالی ہو جاتا ہے، کچھ کہتے ہیں کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور کچھ حضرات توقف کرتے ہیں۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو عرش سے بھی بہت بڑے ہیں اگر ان کے لئے حد بھی مانی جائے تو وہ آسمان دنیا پر کیسے ساتے ہیں۔ کیا ان کی ذات سکر جاتی ہے۔ اور اگر وہ نزول کے باوجود عرش پر بھی ہوتے ہیں تو کیا ان کی ذات میں پھیلاؤ آ جاتا ہے۔ مزید بریں جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ رات کا آخری تہائی حصہ تو کبھی کسی جگہ ہوتا ہے کبھی کسی جگہ کہ ارض پر تو یہ سلسلہ چلتا ہی رہتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا عرش تو مستقل خالی ہی رہتا ہوگا۔ علامہ شمیم نے اس کا جواب دینے کا کام کوشش کی ہے جس کو ہم نے ایک دوسری جگہ بیان کیا ہے۔

iii- اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو بعض سلفی کہتے ہیں کہ چار انگلیں کی جگہ بھی باقی نہیں رہتی اور بعض کہتے ہیں کہ بس چار انگلیں کے برابر جگہ باقی رہ جاتی ہے۔

اس کے برعکس اشاعرہ و ماتریدہ کا آپس میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں۔ ان دونوں کے درمیان چند گنتی کے اختلاف ہیں جن کی حقیقت نزاع لفظی سے زیادہ نہیں ہے اور وہ ان کی وجہ سے ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے۔ رسی یہ بات کہ سلفی بھی آپس میں ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اقل قلیل ہیں۔

اگر وہ ایک دوسرے پر رد کرنے لگیں تو ان کی حیثیت کچھ باقی نہیں رہتی اس لئے وہ مدائمت سے کام لیتے ہیں۔

ساتواں نکتہ

اس امت کے بڑے بڑے افراد مثلاً خطابی، لودی، ابن حجر عسقلانی، عزہ بن عبد السلام، قرطبی، غزالی، مجدد الف ثانی اور ولی اللہ دہلوی اور انہوں دیکر اکابر امت رحمہم اللہ اور ان کے ساتھ امت کے عوام کی بڑی اکثریت سلفیوں کی رو سے اہل سنت سے خارج اور گمراہ قرار پاتے ہیں اور سلفیوں نے یہ کہنے کی ہرأت بھی شروع کر دی ہے۔ بلکہ بعض سلفیوں کے مطابق تو یہ کافر قرار پاتے ہیں یہ بات بھی سلفیوں کی گمراہی کی دلیل ہے۔

آٹھواں نکتہ

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں مسائل اعتقاد یہ کا ضابطہ تحریر کرتے ہیں جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اہل سنت اور بدعتی جماعتوں میں امتیاز کیسے ہوتا ہے۔

ولیسٹ ”السنۃ“ اسما فی الحقیقۃ لعمدہ بن خاص من الکلام، ولکن المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة، وصاروا لاجلها فرقا متفرقة، و احزابا متحزبة، بعد اتقادهم لضروب الدين على قسمين:

(1) قسم نطقہ بہ آیات، وصحت بہ السنۃ، وحری علیہ السلف من الصحابة والتابعین، فلما ظهر إعجاب کل ذی رأی برأہ، و تشعبت بہم السبل، اختار قوم طاهر الکتاب والسنۃ، و عضوا بنوا جدہم علی عقائد السلف، ولم یبالوا بموافقتہم للأصول العقلیۃ، ولا لمخالفاتہا لہا فإن تکلموا بمعقول فلا لزوم الخصوم والرد علیہم، أو لزیادۃ العلمانیۃ، لا لاستفادۃ العقائد منها، و ہم اهل السنۃ۔

وذهب قوم إلى التأويل والصرف عن الظاهر، حيث خالفت الأصول العقلية بزعمهم، فكلموا بالمعقول لتحقق الأمر وتبيينه على ما هو عليه.

فمن هذا القسم: سؤال الغير، ووزن الأعمال، والمرور على الصراط، والروية، وكرامات الأولياء، فهذا كله ظهر به الكتاب والسنة، وجرى عليه السلف، ولكن ضائق نطالق المعقول عنها بزعم قوم فأذكروها أو أولوها.

وقال قوم منهم: أمنا بذلك وإن لم ندر حقيقته، ولم يشهد له المعقول عندنا.

ونحن نقول: أمنا بذلك كله على بينة من ربنا، وشهد له المعقول عندنا. (2) وقسم من ينطق به الكتاب، ولم تستفص به السنة، ولم يتكلم فيه الصحابة، فهو مطلق على غيره، فحاج ناس من أهل العلم فتكلموا فيه، واختلقوا أو كان حوضهم فيه:

(الف) إما استنباطا من الدلائل العقلية كفضل الأنبياء على الملائكة، وفضل عائشة على فاطمة رضي الله عنهما.

(ب) وإما لتوقف الأصول الموافقة للسنة عليه، وتعلقها به بزعمهم كمسائل الأمور العامة وشي من مباحث الجواهر والأعراض: فإن القول بخلوث العالم يتوقف على إبطال الهوي في إثبات الجزء الذي لا يتجزئ، والقول بخلق الله تعالى العالم بلا واسطة يتوقف على إبطال القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والقول بالمعجزات يتوقف على أنكار لزوم العقلي بين الأسباب ومُسبباتها، والقول بالمعاد الجسماني يتوقف على إمكان إعادة المعلوم، إلى غير ذلك مما شخّصنا به كتبهم.

(ج) وإما تفصيلا وتفسير لما تلقوه من الكتاب والسنة، فاختلقوا في التفصيل والتفسير بعد الاتفاق على الأصل.

كما اتفقوا على إثبات صفتي السمع والبصر، ثم اختلفوا: فقال قوم هما

صفتان واجعتان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، وقال آخرون هما صفتان على جذبتهم.

وكما اتفقوا على أن الله تعالى حي، عليم، مرید، قدير، متكلم، ثم اختلفوا: فقال قوم إما المقصود إثبات غايات هذه المعاني من الأكل والأفعال، وأن لا فرق بين هذه السبع وبين الرحمة والغضب والحدود في هذا، وأن الفرق لم تثبت السنة وقال قوم: هي أمور موجودة قائمة بذات الواجب.

واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحية، على الحملة ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معان مناسية: فالاستواء هو الاستيلاء، والوجه الذات: وطوّأنا قوم على غيرها، وقالوا: لا ندرى ماذا أريد بهذه الكلمات؟ وهذا القسم لسبب استصيح ترفع إحدى الفرقين على صاحبيتها بأنها على السنة، كيف؟ وإن أريد فتح السنة فهو ترك الحوض في هذه المسائل رأسا، كما لم يخص فيها السلف.

ولما أن مَسَّب الحاجة إلى زيادة البيان، فليس كل ما استنبطوه من الكتاب والسنة صحيحا أو واجعا، ولا كل ما حسيبه هؤلاء متوقفا على شيء مسلم التوقف، ولا كل ما أو جوارده مسلم الرد ولا كل ما حسيبه هؤلاء متوقفا على شيء مسلم التوقف، ولا كل ما أو جوارده مسلم الرد، ولا كل ما امتنعوا من الحوض فيه استصعابا له صعبا في الحقيقة، ولا كل ما جازا به من التفصيل والتفسير أحق مما جاء به غيرهم.

ولما ذكرنا أن كون الإنسان سُنْبيا معتبر بالقسم الأول دون الثاني، ترى علماء السنة يختلفون فيما بينهم في كثير من الثاني، كالأشاعرة والماتريدية، و ترى الحُدّاق من العلماء في كل قرن لا يَحْتَجِرُونَ من كل دقيقة لا تخالفها السنة وإن لم يقل بها المتقنون.

اس عربی عبارت کا حاصل ترجمہ یوں ہے:



وہ عقائد جو ضروریات دین میں سے ہیں ان کے علاوہ عقائد کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم

وہ عقائد جن کا ذکر قرآن و صحیح احادیث میں ہے اور جن کو سلف صالحین یعنی صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم نے اختیار کیا مثلاً قبر میں منکر نکیر کا سوال کرنا، قبر کا عذاب، وزن اعمال، پل صراط، رویت باری تعالیٰ اور اولیاء کی کرامتیں۔ ان عقائد میں مسلمانوں کا مندرجہ ذیل اختلاف ہوا:

i۔ بعض نے قرآن و سنت کے ظاہر کو اور سلف صالحین کے اختیار کو لیا اور اس کی پروا نہیں کی کہ وہ اس زمانے کے عقلی اور سائنسی اصول اور ضابطوں کے مخالف ہیں یا موافق ہیں۔ انہوں نے ان عقائد میں عقل کا استعمال کیا تو صرف مزید اطمینان کے لیے اور فریق مخالف پر رد کرنے کے لیے اس لیے نہیں کہ اس سے عقائد ایجاد کر لیں۔ یہ لوگ اہل السنۃ والجماعہ ہیں۔

ii۔ بعض نے جب اپنی عقل اور سمجھ کے مطابق ان مذکورہ بالا باتوں کے ظاہری معنی کو اپنے دور کے عقلی اور سائنسی اصول کے خلاف پایا تو انہوں نے یا تو ان کا انکار کیا یا ان کے ظاہر کو چھوڑ کر تاویل کو اختیار کیا تاکہ بات کھل جائے اور اصل معنی سامنے آ جائے۔ یہ لوگ اہل سنت سے الگ بدعتی فرقتے ہوئے مثلاً معتزل، مرجعہ، جہمیہ اور کرامیہ وغیرہ۔

دوسری قسم:

وہ عقائد جن کا ذکر قرآن اور مشہور حدیثوں میں نہ ہو اور سلف صالحین میں بھی ان کا ذکر نہ ملے ہو۔ ان کی پھر مختلف اقسام ہیں:

i۔ دلائل تقلید سے ان کا استنباط کیا گیا ہو، مثلاً فرشتوں پر انبیاء کی انصافیت۔

ii۔ وہ امور جن پر قطعی عقائد موقوف ہوں مثلاً حدوث عالم موقوف ہے یہودی کے بطلان پر اور جزو لائیتحری کی ثابت ہونے پر اور معجزات کا ثبوت موقوف

ہے اس بات کو ماننے پر کہ سبب و مسبب کے درمیان لزوم مادی ہے عقلی نہیں۔

iii۔ قرآن و سنت میں مذکور عقائد کی تفسیر و تفصیل کرنے میں جو باتیں ثابت ہوں مثلاً:

a۔ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کے صفات ہونے پر اتفاق کے بعد ان کی تفسیر میں اختلاف ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ ان سے مراد مسوعات و مبصرات کا علم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سے مستقل صفات مراد ہیں۔

ب۔ اللہ تعالیٰ کا حی، علیم، مرید، قدیر اور شکم ہونے پر اتفاق کے بعد ان کا مطلب بعض نے یہ لیا کہ یہ مستقل صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے مراد ان کی غائبات اور اثرات ہیں اور (سمیع و بصیر سمیت) ان سات میں اور رحمت و غضب و جود میں مذکور مراد کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ کے لیے استواء علی العرش، حجہ (چہرہ) اور شک (بٹنے) کے ثابت ہونے پر اتفاق کے بعد ان کو بعض نے صفات کہا جن کی مراد معلوم نہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے ان کے مناسب معنی مراد ہیں مثلاً استواء سے مراد استیلاء و غلبہ اور وجہ سے ذات مراد ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "میں اس دوسری قسم میں کسی ایک فرقہ کو اہل السنۃ ہونے میں دوسرے پر فائق نہیں سمجھتا ورنہ جہاں تک خالص سنت ہونے کا تعلق ہے تو یہ یہ ہے کہ ان مسائل میں کچھ غور و فکر نہ کیا جائے جیسا کہ اسلاف کا طریقہ تھا۔" غرض اصل صفت کو مان لینے کے بعد تفصیل و تفسیر میں اختلاف سے آدمی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا اور دونوں فریق اہل سنت میں سے شمار ہوں گے۔ اسی طرح استنباط سے اور موقوف علیہ ہونے سے جو عقیدہ حاصل ہو اس کا اگر کوئی انکار کرے تو وہ بھی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا۔

مذکورہ ضابطہ کی رو سے سلفیوں کے عقائد کی تحقیق

مذکورہ بالا ضابطہ کو جان لینے کے بعد اب ہم سلفیوں کے عقائد کو اس ضابطہ پر پرکھتے ہیں:

قرآن و حدیث میں جو صفات تشابہات وارد ہوئی ہیں سلفی ان کو مانتے ہیں اور ان کا انکار نہیں کرتے۔ البتہ ان کی تفصیل و تفسیر میں انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ سے اختلاف کیا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کے ظاہری معنی کو اللہ تعالیٰ کی شان سے بغیر سمجھ کر ان کے مستحقین ان کا معنی اللہ تعالیٰ کو تفویض کرتے ہیں اور ان کے متاخرین بھی تفویض کرنے کو اصل سمجھتے ہیں لیکن عوام کے عقائد کے تحتیظ کی خاطر ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو۔ سلفی حضرات صفات تشابہات کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور مخلوق سے مشابہت کی نفی کرنے کے لیے ان صفات کی کیفیت اور شکل و صورت کو مخلوق کی صفات کی کیفیت سے مختلف بتاتے ہیں اور صرف اس کی تفویض اللہ کو کرتے ہیں۔

اس ضابطہ کی رو سے سلفی حضرات بظاہر اہل السنۃ میں سے نظر آتے ہیں کیونکہ وہ اصل صفات کو مانتے ہیں پھر ان کی تفصیل و تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں لیکن مندرجہ ذیل تین وجوہ اس کے مخالف ہیں:

i- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اختلاف کی جو صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سلفیوں کے عقیدے کو ذکر نہیں کیا۔

ii- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سلف صالحین کا جو خالص سنت طریقہ بتایا ہے وہ بھی سلفیوں کے طریقے کی ضد ہے۔

iii- صفات تشابہات میں سلفیوں کا عقیدہ مشبہ اور کرامیہ کے موافق ہے جس کو ہم شروع میں ذکر کر چکے ہیں اور مشبہ اور کرامیہ بدعتی فرقے ہیں جو سلفیوں کی مثل تشبیہ کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے ہمارے ہاتھ کی طرح نہیں۔

نواں نکتہ

ایک حدیث کے تحت یہ گنجائش بھی نکلتی ہے کہ سلفیوں کو اہل السنۃ والجماعہ میں سے شمار کیا جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

وقوم نصفت عقولہم کا کثر الصبیان والمعنویین والفلاحین والارقاء و کثیر یزعمہم الناس انہم لا بأس بہم و اذا نفع حالہم عن الرسوم بقوا لا عقل لہم فاولئک یتکفی من ایمانہم بمثل ما اکتفی رسول اللہ ﷺ من الحاریۃ السوداء سالیاہن اللہ فاشارت الی السماء انما یراد منہم ان یحبیہوا بالمسلمین لعل تنصرف الکلمۃ۔ (ص 117)

(ترجمہ: کچھ لوگ وہ ہیں جن کی عقلیں ناقص ہیں مثلاً اکثر بچے کم عقل لوگ، کسان اور غلام وغیرہ جن کے بارے میں لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک ہیں لیکن جب رسم و رواج سے ہٹ کر ان کے حالات کی تحقیق کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں تو عقل ہی نہیں ہے۔ ان کے ایمان و عقائد میں اتنے پر اس طرح اکتفا کیا جائے گا جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اکتفا کیا تھا جب آپ نے ایک جشن باندی سے پوچھا اللہ کہاں ہے؟ تو اس نے اشارہ کیا کہ آسمان پر ہیں۔ اس کے اس جواب کو نبی ﷺ نے اس کے مومن ہونے میں کافی سمجھا کیونکہ اس قسم کے لوگوں سے اس سے زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی۔ ان لوگوں سے صرف اتنا مطالبہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں تاکہ امت کا شیرازہ نہ بکھرے)۔

ہم کہتے ہیں:

سلفیوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ ان میں ابن تیمیہ، ابن قیم، قلیل ہراس، عثیمین اور عطاء اللہ حنیف جیسے علم و عقل والے بھی ہیں لیکن صفات تشابہات میں انہوں نے کم عقل اور جاہل لوگوں کے طریقے کو اختیار کیا ہے جو ان جیسوں سے قبول کیا جانا متصور نہیں۔

امام رازی رحمہ اللہ جو متاخرین اشاعرہ میں سے ہیں اور جن کی صفات تشابہات کی تاویل میں اسس الفقیدس کے نام سے ایک کتاب ہے علامہ عثیمین نے ان کی طرف

منسوب ایک قول کو ذکر کیا:

انی اتمنی ان اموت علی عقیدۃ عجائز نيسابور۔ (شرح العقیدۃ الواسطیہ

ص 45)

(ترجمہ: میں تمنا کرتا ہوں کہ میری موت شیثاپور کی (ان پڑھ) بوڑھیوں کے عقیدے پر ہو).....

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ وفات کے وقت ان کو احساس ہوا کہ ان کی کی ہوئی تاویل میں بیکار ہیں اور شیطان سے نجات اسی صورت میں ہے کہ وہ اپنی تمام عقلیات سے تائب ہو کر جاہل اور ان پڑھ بوڑھی عورتوں کے عقیدے پر آجائیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو اور جو اپنی کم عقلی اور جہالت کی وجہ سے صفات کے ظاہری معنی سے تجاوز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف منسوب یہ واقعہ درست ہے یا نہیں اس کی بحث کو چھوڑ کر ہم سمجھتے ہیں کہ سلفیوں کے اس طرز فکر پر دو طرح سے کلام ہو سکتا ہے:

1- جسٹن باندی اور اس جیسے کم علم اور کم عقل لوگوں کو جو رخصت و سہولت دی گئی ہے وہ اصحاب علم و عقل کے لیے نہیں ہے۔ اسی وجہ سے جب حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اللہ کہاں ہیں؟

قبل لعلی ﷺ ابن اللہ؟ فقال ان الذی ابن الایں لا یقال ابن فقیل له کیف اللہ؟ فقال ان الذی کیف الکیف لا یقال له کیف۔ (التبصیر فی الدین ص 138)

(ترجمہ: حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جس نے ابن (مکان) کو پیدا کیا اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ کہاں یعنی کس ابن و مکان میں ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اللہ کی کیفیت کیا ہے؟ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا جس ذات نے کیفیت کو پیدا کیا تو اس کی کیفیت کا سوال نہیں کرتے۔)

2- رسول اللہ ﷺ نے باندی کے جواب کو قبول فرمایا۔ مگر کوئی صاحب علم و عقل اپنے علم و عقل سے قطع نظر کے اخلاص کے ساتھ اس کم علم اور کم عقل باندی

ساقیدہ رکھے تو جہنم سے نجات دلانے میں تو شاید یہ اس کو بھی مفید ہو لیکن پھر یہ علم و عقل کی بات تو نہ رہی۔

دسوال نکلتے

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کو جو کہ سلفیوں کے امام ہیں اہل سنت میں سے کہا ہے اور ان کو ولی شمار کیا ہے۔

(i) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ بارہویں صدی ہجری کے وسط میں تحصیل علم حدیث کی خاطر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ دونوں کی کتابیں حضرت شیخ ابراہیم کورانی (متوفی 1101ھ) والد شیخ ابوطاہر کردی (استاذ حدیث شاہ صاحب) کی وسعت نظر و بلندی مشرب کی وجہ سے ان کے مطالعہ میں رہ چکی تھیں (تذکرہ بحوالہ حیات شیخ الاسلام۔ حاشیہ ص 6)

(ii) شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں

وعلیٰ هذا الاصل اعتقادنا فی شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ فانا قد تحققنا من حالہ انہ عالم کتاب اللہ و معانیہ اللغویۃ و الشرعیۃ و حافظ لسنۃ رسول اللہ ﷺ و آثار السلف عارف بمعانیہا اللغویۃ و الشرعیۃ، استاذ فی النحو و اللغة، محرر لمذهب الحنبلیۃ فروعه و اصوله، فائق فی الذکاء ذوالسان و بلاغۃ فی الذب عن عقیدۃ اہل السنۃ، لم یؤثر عنہ فسق ولا بدعۃ اللہم الا ہدم الامور التی ضیق علیہ لا جملہا و لیس شیء منها الا و معہ دلیلہ من الکتاب و السنۃ و آثار السلف فمثل هذا الشیخ عزیز الوجود فی العلم۔ (ضمیمہ دراسات اللیبیب)

(ترجمہ: اسی بنیاد پر ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں، ہم پر ان کے حالات سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ کتاب اللہ کے عالم اس کے لغوی اور شرعی معانی سے بخوبی واقف و محو لغت میں ماہر، مذہب حنبلیہ کے فروع و اصول کی تفصیح و تدوین کرنے والے، ذکاوت میں یکانہ، بڑے زبان آور اور عقیدہ اہل سنت کی حمایت و مدافعت میں بڑے فصیح و بلیغ تھے، ان سے کوئی فسق یا بدعت کی بات ثابت نہیں ہو سکتی

چند مسائل ہیں جن کے بارے میں ان کے ساتھ سختی کی گئی، ان میں بھی کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس کے بارے میں ان کے پاس کتاب و سنت و آثار سلف میں سے کوئی دلیل نہ ہو، ایسے فاضل کی نظیر علم میں ملتی مشکل ہے۔

پھر ابن تیمیہ کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد ذكر انه قال ان الله تعالى فوق العرش -والتحقيق ان في هذه المسئلة ثلاث مقامات :

احدها :البحث عما يصح اثباته للحق توقيفا وعما لا يصح توقيفا -والحق في هذا المقام ان الله تعالى اثبت لنفسه جهة الفوق وان الاحاديث متظاهرة في ذلك وقد نقل الترمذی ذلك عن الامام مالك ونظائره -

و ثانیہا : ان العقل هل يجوز كون مثل هذا الكلام حقيقة او يوجب حمله على المحاذ -والحق في هذا المقام ان العقل يوجب انه ليس على ظاهره في نفس الامر -

وثالثها :انه هل يجب تاويله او يجوز وقفه على ظاهره من غير تعيين المراد -والحق فيه انه لم يثبت في حديث صحيح او ضعيف ان يجب تاويله ولا انه لا يجوز استعمال مثل تلك العبارات من الامة - - - وكلام ابن تيمية محمول على المقام الاول والثالث - (ص 39 ضمیمہ دراسات اللیب)

(ترجمہ: یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں:

1- اس بات کی تحقیق کہ کس چیز کا اللہ کیلئے اثبات توفیقاً درست ہے اور کس کا توفیقاً درست نہیں ہے۔ اس بارے میں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے اور حدیثیں اس بارے میں ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے استواء علی العرش اور اس جیسے اور تشابہات میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے۔

2- کیا عقل تجویز کرتی ہے کہ یہ کلام حقیقت پر ہے یا اس کو مجاز پر محمول کرنا واجب

ہے؟ حق یہ ہے کہ عقل اس کو واجب کہتی ہے کہ نفس الامر میں اس کلام کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔

3- اس کلام کی تاویل کرنا واجب ہے یا اس میں کسی معنی و مراد کی تعین کے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنا چاہئے۔ حق یہ ہے کہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے نہ تو یہ ثابت ہے کہ اس کلام کی تاویل واجب ہے اور نہ ہی یہ ثابت ہے کہ اس جیسے کلام کا امت کو بولنا جائز نہیں۔

ابن تیمیہؒ کا کلام پہلی اور تیسری بات پر محمول ہے۔

ہم کہتے ہیں:

اپنی اس بات میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے صفات تشابہات کے بارے میں یہ اصول ذکر کئے ہیں۔

- 1- اللہ تعالیٰ کے لئے ان کا اثبات توفیقی ہے عقلی نہیں۔
- 2- ان کا ظاہری معنی مراد لینا جائز نہیں۔
- 3- ظاہر لفظ پر معنی کی تعین کے بغیر توقف کرنا چاہیے (بقرعویض ہے)
- 4- ان میں تاویل کرنا واجب نہیں۔ (مفتویٰ مخالف سے یہ نکلا کہ ان میں تاویل کرنا جائز ہے)۔

اہل سنت و جماعہ و ماتریدہ کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی یہاں تک کہ خود امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی ان چاروں اصولوں پر عمل پیرا ہیں۔ اس کے برعکس ابن تیمیہؒ ان میں سے صرف پہلے اصول پر عمل پیرا ہیں باقی تین کے خلاف چلتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تشابہات کا اثبات توفیقی مانتے ہیں لیکن بھران کا ظاہری معنی مراد لیتے ہیں اور معنی کی تعین کے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنے کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ اس کو تحلیل کا نام دے کر گرائی سمجھتے ہیں۔ اور تاویل کرنے کو بھی وہ مگر حریف کہتے ہیں۔ البتہ صفات تشابہات کو ظاہری معنی میں لے کر ان کی کیفیت یعنی ان کی شکل و صورت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں جیسا کہ پہلے

التفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

صرف ایک اصول میں اتفاق اور تین اصول میں اختلاف کے باوجود حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کے اس عقیدے کو اہل سنت کے موافق اس وجہ سے سمجھا لیا کہ (شاہ صاحب کے لکھنے کے مطابق) امام اشعریؒ نے اقرار کیا ہے کہ انی علی مذهب احمد فی مسئلۃ الصفات وان اللہ فوق العرش (میں صفات کے مسئلے میں امام احمدؒ کے مذہب پر ہوں اور اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ دراسات الیبیب ص 40) اور ابن تیمیہ چونکہ حنبلی مذہب کے تھے لہذا ابن تیمیہ اور اشاعرہ کا مذہب ایک ہوا حالانکہ بات ایسے نہیں ہے۔ امام احمدؒ اور امام اشعریؒ اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کے اوپر ہونے کا اثبات کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ ایسی خصوصیت حاصل ہے جو کہ مخلوق کو حاصل نہیں۔ فلا شک ان لل تعالیٰ خصوصية مع العرش لیست لغيره من مخلوقاته. (دراسات الیبیب: ص 40) لیکن وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے۔ یعنی وہ ذات کے لفظ کو مقدر نہیں مانتے۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ ذات کے لفظ کو کسی شرعی دلیل کے بغیر محض اپنی عقل سے مقدر مانتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے۔

حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال المحدث محقق الحنفی ملا علی القاری فی شان الامام الحافظ ابن تیمیہ و تلمیذہ الحافظ ابن القیم و من طالع شرح منازل السائرین لندیم الباری الشیخ عبد اللہ الانصاری قدس اللہ سرہ و هو شیخ الاسلام عند الصوفیۃ حال الاطلاق بالانفاق تبین لہ انہما کانا من اهل السنة و الجماعة و من اولیاء هذه الامة..... و هذا الکلام من شیخ الاسلام بین موتبہ من السنة و مقدارہ فی العلم و اتہ برئ مما رماہ اعداؤہ الصہمیۃ من التشبیہ و التمثیل علی عاداتہم فی رمی اهل الحديث و السنة بملک کرمی الرافضۃ لہم بانہم نوحصب و الناصب بانہم روافض و المعتزلہ بانہم نواب حشویہ..... ثم بین فی الشرح الملکور

ما یدل علی برائتہ من التشبیح المسطور و التقیح المزبور و هو ما نصہ:

ان حفظ حرمة نصوص الاسماء و الصفات باجراء اخبارها علی ظواہرہا و هو اعتقاد مفہومہا المتبادر الی افہام العامة و لا تعنی بالعامۃ الجہال بل عامۃ الامة کما قال الامام مالک و قد سئل عن قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی کیف استوی فاطرق مالک رأسہ حتی علاہ الرحماء ثم قال الاستواء معلوم و کیف غیر معقول و الایمان بہ واجب و السؤال عنہ بدعۃ فرق بین المعنی المعلوم من هذه اللفظة و بین کیف الذی لا یعقلہ البشر و هذا الجواب من مالک شاف عام فی جمیع مسائل الصفات من السمع و البصر و العلم و الحیاء و القدرة و الارادة و النزول و الغضب و الرحمة و الضحک فمعانیہا کلہا معلومة و اما کیفیتہا فغیر معقولة اذا تعقل کیف (ای کیفیۃ الصفات) فرع العلم بکیفیۃ الذات و کنہیہا فاذا کان ذلک غیر معلوم فکیف یعقل بہم کیفیۃ الصفات ؟ و العصمة النافعة فی هذا الباب ان یوصف اللہ تعالیٰ بما و صف بہ نفسہ و وصفہ بہ رسول ﷺ غیر تحریف و لا تعطیل و من غیر تکلیف و لا تمثیل بل تثبت لہ الاسماء و الصفات و تنفی عنہ مشابہات المخلوقات فیکون اثباتک منزہا عن التشبیہ نفیک منزہا عن التعطیل فمن نفی حقیقۃ الاستواء فهو معطل و من شبہہ باستواء المخلوقات فهو مشبہ و من قال ہو استواء لیس کمثله شئی فهو الموحد المنزہ انتہی کلامہ و تبیین مرامہ و ظہر ان معتقدہ (ای الامام ابن تیمیہ) موافق لاہل الحق من السلف و جمہور الحلف۔ فالطعن الشنیع و التقیح الفظیح غیر موجه علیہ و لا متوجہ الیہ فان کلامہ بعینہ مطابق لما قالہ الامام الاعظم و المجتہد الاقدم فی الفقہ الاکبر ما نصہ ولہ تعالیٰ ید و وجہ و نفس فما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجہ و الید و النفس لہو لہ صفات بلا کیف و لا یتقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفة و هو قول اهل القدر و الا اعتزال و لكن یدہ صفتہ بلا کیف و غضبہ و رضاه صفتان من صفاتہ بلا کیف۔ (مرقاۃ المصابیح ج 8 ص 149، 148)





ہم کہتے ہیں

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہاں مغالطہ لگا ہے۔ مع، بصر، حیات، کلام اور قدرت وغیرہ اشاعرہ و ماترید یہ اور سلفیہ سب کے نزدیک بالاتفاق بنیادی صفات ہیں۔ ان کا معنی انسان میں اور خدا تعالیٰ میں معلوم ہے البتہ اللہ تعالیٰ میں ان صفات کی حقیقت و کیفیت کو انسان اپنی عقل میں نہیں لاسکتا۔ ان صفات میں ابن تیمیہ اور ابن قیم اشاعرہ و ماترید یہ کے ساتھ متفق ہیں۔

لیکن اصل اختلاف صفات متشابہات یعنی یہ، وجہ، ساق، قدم اور کان و آنکھ میں اور غضب، عجب اور رضا وغیرہ میں ہے۔

1- یہ، وجہ، ساق، قدم اور آنکھوں کو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر میں صفات لکھا ہے اور ان کو ذات کے اجزاء اور کام کرنے کا آلہ نہیں کہا۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم اگرچہ ان کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کا معنی آلے کا اور ذات کے اجزاء کا لینے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھ سے انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا اور اپنے ہاتھ سے تورات لکھی وغیرہ۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کی حقیقت اور جن کا معنی کسی کو معلوم نہیں ہے اللہ تعالیٰ ہی اس کو جانتے ہیں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کہتے ہیں کہ ان سے مراد ان کا ظاہری معنی ہے جیسا کہ انسان میں ہاتھ، قدم اور چہرہ وغیرہ ہوتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ چہرہ اور قدم وغیرہ کی شکل معلوم نہیں اور ان کی شکلیں کسی مخلوق کے ہاتھ چہرہ اور قدم وغیرہ کی کی نہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

وله يد و وجه و نفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد و النفس فهو له صفات بلا كيف (الفقه الاكبر)

(ترجمہ: اللہ کے لیے یہ (ہاتھ) وجہ (چہرہ) اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر قرآن میں کیا ہے۔ اور قرآن میں اللہ تعالیٰ نے جو یہ، وجہ اور نفس کو ذکر کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیف (یعنی جن کی حقیقت و ماہیت کا علم نہیں ہے)۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ مزید فرماتے ہیں:

يد الله فوق ايديهم ليست كايدي خلقه و ليست بحارحة۔ (الفقه الاكبر رواة ابی مطيع)

(ترجمہ: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ: آیت یعنی ان کے ہاتھوں کے اوپر اللہ کا ہاتھ تھا۔ اللہ کا ہاتھ اس کی مخلوق کے ہاتھوں کی طرح نہیں ہے اور اللہ کا ہاتھ آلہ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ نہیں ہے)۔

کتاب عقیدہ طحاویہ جو کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ نے لکھی ہے۔ اس کے بارے میں ابن ابی العزرائی شرح میں فرماتے ہیں:

هذا ذكر بيان عقيدة اهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابی حنيفة النعمان بن العابد الكوفي و ابی يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري و ابی عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم اجمعين و ما يعقلون من اصول الدين و يد بنون الله به رب العالمين۔ (ص 69)

(ترجمہ: اس کتاب میں فقہائے ملت امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ والجماعہ کے عقائد کا ذکر ہے)۔ اس میں امام طحاوی رحمۃ اللہ یہ عقیدہ لکھتے ہیں۔

و تعالى عن الحدود و الغايات و الاركان و الاعضاء و الا دوات۔

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے حد بندیاں اور انتہائیں ہوں اور ان کے لیے ارکان و اعضاء و آلات ہوں)۔

مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن تیمیہ کا عقیدہ امام صاحب سے بالکل مختلف ہے لہذا ملا علی قاری رحمۃ اللہ کا یہ کہنا کہ ان کا کلام امام اعظم کے کلام کے عین

مطابق ہے، درست نہیں۔

خود حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں امام نووی رحمہ اللہ کے حوالہ سے صفات تشاہدات کے بارے میں ائمہ متقدمین کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مذہب سے بالکل جدا ہے۔

قال النووي في شرح مسلم: في هذا الحديث وشبهه من احاديث الصفات وآياتها مذاهب مشهوران۔

فمذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين الإيمان بحقيقتها على ما يليق به تعالى، و أن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا تكلم في تأويلها مع اعتقادنا تنزيه الله سبحانه عن سائر سمات الحوادث۔

والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعي إنما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها، فعليه الخبز مؤول بتأويلين أي المذكورين۔

و بکلامہ، وبکلام الشیخ الربانی ابی إسحاق الشیرازی، و إمام الحرمین، والغزالی وغیرهم من أئمتنا وغیرهم یعلم أن المذهبین متفان علی صرف تلك الطواهر، کالمحی، والصورة، والشخص، والرجل، والقدم، والید، والوجه، والغضب، والرحمة، والاستواء علی العرش، والکون فی السماء، وغیر ذلک مما یفهمه ظاهرا لما یلزم علیہ من محالات قطعية البطلان تستلزم أشیاء یحکم بکفرها بالإجماع، فاضطر ذلك جمیع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، وإنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما یلیق بجلاله وعظمته من غیر أن نؤوله بشیء آخر، وهو مذهب أكثر أهل السلف، و فیہ تأویل إجمالی أو مع تأویله بشیء آخر، و هو مذهب أكثر أهل الخلف و هو تأویل تفصیلی، ولم یریدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله أن یظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة فی أزمتهن للکثرة المحسمة والجمیة وغیرهما من فرق الضلالة واستیلاهم علی عقول العامة فقصدا

بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعترض كثير منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نحض في تأويل شيء من ذلك، وقد علمت أن مالكا والأوزاعي، و هما من كبار السلف أولا الحديث تأویلاً تفصیلاً، وكذلك سفیان الثوری أول الاستواء علی العرش بقصد أمره ونظيره، ثم استوی إلى السماء أي قصد إليها، ومنهم الإمام جعفر الصادق، بل قال جمع منهم ومن الخلف: إن معتقدا الجهة كافر كما صرح به العراقي، وقال: إنه قول لأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والاشعري والباقلاني، وقد اتفق سائر الفرق علی تأویل نحو: وهو معكم أين ما كنتم، ما يكون من نحوي ثلاثة إلا هو رابعهم، فأینما تولوا فشم وجه الله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد و قلب المؤمن بین صبعین من أصابع الرحمن، والحجر الأسود یمین الله فی الأرض۔ هذا الاتفاق یبین لك صحة ما اختاره المحققون ان الوقف علی الراشعین فی العلم لا الحلاۃ۔

(ترجمہ: صحیح مسلم کی شرح میں علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

آسان دین پر نازل ہونے کی حدیث میں اور اس جیسی اور حدیثوں اور آیتوں میں جو صفات (تشاہدات) مذکور ہیں ان میں دو مشہور مذہب ہیں:

- (1) جمہور سلف کا اور بعض متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ان صفات کی جو حقیقت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے ہمارا اس پر ایمان ہے، اور یہ کہ ان صفات کا ظاہری معنی جو انسانوں میں متعارف ہے وہ مراد نہیں ہے، اور یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ حدود کی علامتوں سے پاک ہیں، ہم ان کے حقیقی معنی کے رد پر نہیں ہوتے۔
- (2) اکثر متقدمین اور بعض سلف کا مذہب جو کہ امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے یہ ہے کہ حسب موقع تاویل کر کے وہ معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہوں۔

اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوتیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل اور شیخ بانی ابواسحاق شیری، امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ

کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات سبھی (آنا، صورت، شخص، رمل، ٹانگہ) قدم (پاؤں) یہ (ہاتھ) وجہ (چہرہ)، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے جو قطعی طور پر باطل ہیں اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا کہ:

(1) ظاہری معنی کو چھوڑ کر کیا تاویل کئے بغیر ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ اللہ میں یہ صفات ان معنی میں ہیں جو اللہ کے جلال و عظمت کے لائق ہیں۔ اکثر سلف کا یہی مذہب ہے۔ اس میں اجمالی تاویل ہے (یعنی ظاہری معنی کا ترک ہے اور دوسرا نامعلوم معنی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔

(2) یا ظاہری معنی کو چھوڑ کر ہم ان کا کوئی اور معنی لیں۔ یہ اکثر خلف اور متاخرین کا مذہب ہے اور اس میں تفصیلی تاویل ہے۔ دوسرا معنی لینے سے متاخرین کی یہ مراد نہیں تھی کہ وہ اسلاف کی مخالفت کریں۔ معاذ اللہ ان کے بارے میں ایسی بدگمانی کرنا جائز نہیں۔ انہوں نے ایسا اپنے زمانوں کی مجبوری و ضرورت کی وجہ سے کیا جو یہ تھی کہ ان کے زمانوں میں مجسمہ اور جہیمہ وغیرہ گمراہ فرقوں نے سراٹھایا اور یہ عوام کی عقلوں پر غالب ہوئے لگے۔ تو تاویل کرنے سے ان کی غرض یہ تھی کہ ان کے فتوؤں کو دفع کریں اور ان کی باتوں کا توڑ کریں۔ اسی وجہ سے بہت سوں نے یہ معذرت بھی کی کہ اگر ہمارے دور میں بھی عقائد کہ وہی صفاتی ہوتی جو سلف صالحین کے دور میں تھی اور ہمارے دور میں گمراہ اور باطل لوگ نہ ہوتے تو ہم بھی ان صفات کی تاویل میں نہ پڑتے۔

اور تم جانتے ہو کہ امام مالک اور امام اوزاعی جو کہ کبار سلف میں سے تھے انہوں نے حدیث کی تفصیلی تاویل کی اور اسی طرح سفیان ثوری رحمہ اللہ نے استواء علی العرش کی یہ تاویل کی کہ اللہ نے اپنے امر کا قصد کیا اور اس کی نظیر قرآن پاک کے یہ الفاظ ہیں

لَمْ يَسْتَوِ إِلَى السَّمَاءِ جن کا ترجمہ ہے کہ اللہ نے آسمان کا قصد کیا۔ ان ہی لوگوں میں سے امام جعفر صادق رحمہ اللہ بھی ہیں (جنہوں نے تفصیلی تاویل کی)۔ بلکہ سلف و خلف میں سے بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ اللہ کے لیے جہت کا اعتقاد رکھنے والا کافر ہے جیسا کہ علامہ عراقی نے اس کی تصریح کی اور کہا کہ یہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی، اشعری اور باقلانی رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اور هُوَ مَعَكُمْ اَنْ مَّا مَعَكُمْ، مَا يَحْمِلُوْنَ مِنْ نَحْوِي تَلَاوِيَةً اِلَّا هُوَ رَايَهُمْ، فَاَكْبَسَا فَوَلَّوْهُ فَقَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ، ثُمَّ اقْرَبَ اِلَيْهِ مِنْ خَبَلِ الْوَزْدَةِ، مومن کا دل اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے، جہرا سو دین میں اللہ کا دایاں ہاتھ ہے۔ ان نصوص کی تاویل پر سب فرقتے متفق ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ محققین نے جو کہا کہ مَا يَعْلَمُ تَاوِيلُهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالْهَادِيُوْنَ فِي الْعِلْمِ میں وقف فی العلم پر ہے لفظ اللہ پر نہیں یہی درست ہے۔)

تجميعہ: 1۔ امام نووی رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت کو بلا تکثیر نقل کرنے سے معلوم ہوا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کے نزدیک:

- (1) ان نصوص کے ظاہری معنی لینے سے محال لازم آتا ہے جو قطعی باطل ہے اور ایسی چیزوں کو مستلزم ہے جو کہ قطعی طور سے باطل ہیں۔ جب کہ ابن تیمیہ ان کا ظاہری معنی ہی لیتے ہیں، بلکہ ظاہری معنی کی نفی کرنے والوں کو بھی اور معطل کہتے ہیں۔
- (2) غضب، رضا اور محکم وغیرہ جن کو سلبی صفات فعلیہ کہتے ہیں ان کے بارے میں بھی ابن تیمیہ اور ابن قیم سب سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ میں بھی ان کا ظاہری معنی یعنی اندرونی نفسی کیفیت مراد ہے جو کہ حادث اور متغیر ہوتی ہے جب کہ اشاعرہ و ماتریدہ یہ ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات ماستہ ہیں لیکن ان کو اندرونی نفسی کیفیات نہیں ماستہ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان کی حقیقت کا علم نہیں بلکہ ہمیں ان کے بارے میں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات فعل ہیں یا صفات ذاتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی پہلے کفری ہوئی عبارت میں یہ بات مذکور تھی کہ رضا اور غضب اللہ تعالیٰ کی صفات بلا کیف ہیں۔

مذکورہ بالا صفات کے بارے میں ہم پیچھے تفصیل سے لکھ آئے ہیں۔

(3) ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی تعظیم اور تحریف کا مطلب اس سے بہت مختلف کرتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں۔ سلفیوں کے نزدیک تعظیم کا مطلب ہے صفت کا ظاہری معنی لینا اور معنی حقیقی و ماہیت اللہ تعالیٰ کو تعویض کرنا اور سلفیوں کے نزدیک تحریف کا مطلب ہے ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی اور معنی کرنا یعنی تاویل کرنا جب کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک تعظیم کا مطلب ہے اللہ کی کسی مخصوص صفت کا انکار کرنا۔ تو ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ کے حقدارین اہل تعظیم ہیں اور ان کے متاخرین اہل تحریف ہیں۔

علاوہ ازیں جب اشاعرہ و ماتریدیہ بلا کیف کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ہوتی ہے حقیقت و ماہیت اور کیفیت کے بغیر جب کہ سلفی اس سے مراد لیتے ہیں صرف شکل و صورت کے بغیر۔ صفت کی حقیقت و ماہیت کو اور اس کے حقیقی معنی کو جاننے کے وہ مدعی ہیں۔

(4) عرش الہی پر استواء اور فوقیت و علو کی کیفیت کے بارے میں سلفیوں کا آپس میں اختلاف ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے بھی جدا اور اوپر ہے جب کہ دوسرے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کرامیہ کا عقیدہ اختیار کیا ہے جب کہ دوسرے سلفیوں نے مجسمہ اور مشرکوں کا عقیدہ اختیار کیا ہے۔ خود ملا علی قاری رحمہ اللہ قصیدہ بدء الامالی کی شرح میں لکھتے ہیں:

فہ رد علی الکرامیۃ والمجسمۃ فی اثبات المحۃ فان الکرامیۃ (ای بعضہم) یثبتون جہۃ العلو من غیر استقرار علی العرش والمجسمۃ والمشرۃ یصرحون بالآ استقرار علی العرش (توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ والتعطیل ص 17) (ترجمہ: ان میں کرامیہ اور مجسمہ پر رد ہے جو اللہ کے لیے جہت کا اثبات کرتے

ہیں کیونکہ بعض کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بلندی اور علو کی جہت ہے البتہ عرش کے ساتھ گئے بیٹھے نہیں ہیں، اس سے جدا ہیں اور مجسمہ و مشرک پر بھی رد ہے جو کل کر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں)۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و نقر بان اللہ سبحانہ و تعالیٰ علی العرش استوی من غیر ان یکون لہ حاجۃ (وصیۃ الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ)

(ترجمہ: ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عرش پر استواء کیا جب کہ اللہ کو اس کی حاجت و ضرورت نہ تھی)

ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی اس بات کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پرستوی ہے لیکن امام ابو حنیفہ نے اللہ کی ذات کے مستوی ہونے کا ذکر نہیں کیا لہذا ان کی عبارت میں استواء سے استواء جلی ہونے کا قوی احتمال موجود ہے۔

تنبیہ 2: بعض سلفی حضرات حنفیہ کی کتابوں کے بعض الفاظ سے اپنے مسلک کو حق ثابت کرنے کی بیکار سعی کرتے ہیں مثلاً انحرار الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی یہ عبارت:

و كذلك اثبات الید والوجہ حق عندنا معلوم باصلہ مشاہبہ بوصفہ ولا یحوز ابطال الاصل بالعجز عن ادراك الوصف بالکیف۔

(ترجمہ: اللہ کی صفات میں سے اتھ اور چہرے کا اثبات ہمارے نزدیک حق ہے اور اس کا اصل معنی (یعنی حقیقی معنی) معلوم ہے جب کہ اس کی کیفیت مشاہبہ ہے۔ پس صفات کے اصل (یعنی حقیقی) معنی کو اس وجہ سے رد کرنا جائز نہیں ہے کہ صفات کے اس اصل معنی کی کیفیت کا ادراک کرنا ممکن نہیں ہے)۔ ماہنامہ محدث مارچ 2011 ص 32 ہم کہتے ہیں

صاحب مضمون نے بزدوی رحمہ اللہ کی عبارت کے معنی کو اپنا رنگ دے دیا ہے ورنہ بزدوی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ ان کی مراد معلوم کرنے کے لیے ان کی عبارت کو پیچھے سے لیں:

فاذا صار المراد مشاہبہا علی وجہ لا طریق لدرکہ حتی سقط طلبہ

و وجہ اعتقاد الحقیقہ فیہ سعی متشابہا..... فاما المتشابہ فلا طریق للدرکۃ  
الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقیقہ قبل الاصابة (ای قبل یوم القیامۃ)..... و عندنا  
ان لا حظ للراشخین فی العلم من المتشابہ الا التسليم على اعتقاد حقیقہ المراد  
عند الله تعالى..... و مثاله المقطعات فی اوائل السور و مثاله اثبات (کیفیہ)  
روية الله تعالى..... و كذلك اثبات البید و الوجه حق عندنا معلوم باصله  
متشابہ بوصفه و لن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درک الوصف۔

(ترجمہ: جب مراد مشتر ہوا جائے اور اس کو جاننے کا کوئی طریقہ نہ رہے حتیٰ کہ اس  
کی مراد کو معلوم کرنے کی طلب ہی نہ رہے اور صرف اس کو حق ماننا ہی واجب رہ جائے تو  
اس کو تشابہ کہا جاتا ہے..... تشابہ کے معنی کو جاننے کا کوئی بھی طریقہ نہیں ہے سوائے  
اس کے کہ آدمی سر جھکا دے اور اس دنیا میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے..... اور  
ہمارے نزدیک راشخین فی العلم کو بھی تشابہ کا معنی اس دنیا میں معلوم نہیں ہوتا اور ان پر  
بھی لازم ہے کہ اس سے جو بھی اللہ کی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھیں.....  
تشابہ کی (ایک) مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات ہیں۔ اور  
(دوسری) مثال رویت باری تعالیٰ (کی کیفیت) کا اثبات ہے..... اور اسی طرح (اللہ  
تعالیٰ کے لیے) یہ اور وجہ کا اثبات ہے جو ہمارے نزدیک حق ہے اس کی اصل معلوم ہے  
(یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے) اور اس کا وصف تشابہ ہے (یعنی اس صفت کی  
حقیقت اور حقیقی معنی تشابہ ہے) اور صفت کی حقیقت کے علم سے عاجز ہونے سے خود  
اصل صفت کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔)

غرض فخر الاسلام پر دوی رحمہ اللہ یہ اور دیر کو اصل کے اعتبار سے صفت مانتے ہیں  
لیکن اس سے مراد اور معنی کو تشابہ مانتے ہیں جس کو دنیا میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن  
مجلد بحث کے مضمون نگار علامہ پر دوی رحمہ اللہ کی طرف یہ اور وجہ کے حقیقی معنی جاننے  
کو منسوب کر رہے ہیں۔ فیاللعجب۔

### باب 15:

## عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العز عتقاد میں سلفی ہیں

مشہور محدث امام طحاویؒ کی عتقاد پر لکھی ہوئی ایک مختصر مگر جامع تصنیف ہے۔  
اس کی ایک شرح جو عام طور سے دستیاب ہے اور سلفی اس کی خوب نشر و اشاعت کرتے  
ہیں وہ ابن ابی العزؒ کی طرف منسوب ہے۔ بقاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصنیف کسی حنفی  
عالم کی ہے جنہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر حنفی ائمہ اور اہل السنۃ والجماعہ کے  
عتقاد کا التزام کیا ہوگا لیکن واقع میں ایسا نہیں ہے۔

المکتب الاسلامی کے ناشرز ہیر الشاوش اپنے طبع کردہ نسخے میں ابن ابی العزؒ کی  
تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذا شرح عقيدة الامام ابی جعفر الطحاوی تقدمه للمرة الرابعة الى  
الراغبين فی الوقوف على عقيدة السلف الصالح و التوحيد الخالص..... و  
نستطيع ان نقول ان هذا الكتاب القيم يقل نظيره فی التحقيق والبيان والعق والا  
حاطة و التزام منهج الحق الذي كان عليه السلف الصالح۔

لذلك مدح عقيدة الامام الطحاوی عدد كبير جدا من العلماء۔ و شرحها  
عدد كبير منهم ايضا۔ و كان احسن شروحا المعروفة هذا الشرح وهو يمثل  
عقيدة السلف احسن تمثيل و المؤلف يكثر من النقل عن كتب شيخ الاسلام  
ابن تيمية و تلميذه ابن القيم من غير احوالة عليها۔ ولعل له علرا في ذلك و هو ان  
عقيدة السلف كانت تحارب من المنتهضين و الحشويين و علماء السوء الذين  
كان لهم تاثير كبير على بعض الحكام معاجل بعض اصحاب هذه العقيدة لا

یظاہرون بہا..... الخ (شرح العقیدۃ الطحاوی ص 3، 4 مطبوعہ 1391)  
(ترجمہ: یہ امام ابو جعفر طحاوی کی کتاب عقیدہ کی شرح ہے جو ہم سلف صالحین  
(مراد ہیں سلفی بزرگ) کے عقائد کو اور خالص توحید جاننے کی رغبت رکھنے والوں کے  
لیے چوتھی مرتبہ چھاپ رہے ہیں..... اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقیق و بیان کے اعتبار سے،  
عق اور احادیث کے رو سے اور سلف کے منہج حق کو اختیار کرنے کے اعتبار سے یہ قیمتی کتاب  
تقریباً بے نظیر ہے۔

اس لیے امام طحاوی کے عقیدہ کی کتاب کی بہت سے علماء نے تخریف کی اور اس کی  
شرح بھی بہت سے علماء نے لکھی۔ لیکن مشہور و معروف شرحوں میں سے یہ شرح سب  
سے بہتر ہے اور اس میں سلف کے عقائد کو بہت اچھے اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس  
کے شارح شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی کتابوں سے کثرت نقل  
کرتے ہیں لیکن ان کا حوالہ نہیں دیتے جس کی وجہ شاید یہ ہے کہ متعصب اور حشویہ اور  
دیگر علماء سوء جن کا وقت کے بعض حکام پر بڑا اثر رسوخ تھا ان کی سلفیوں سے لڑائی چل  
رہی تھی اور اس وجہ سے بعض سلفی اپنے عقائد کا حکم کھلا اظہار نہیں کر سکتے تھے۔

ہم کہتے ہیں

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ ابن ابی العزیز جنہوں نے یہ شرح لکھی یا تو وہ سلفی ہی  
تھے یا صفات متشابہات میں سلفیوں سے متفق تھے۔

زبیر شاویش مزید لکھتے ہیں:

و فی یقیننا ان تلامذۃ شیخ الاسلام و باخاصۃ العلماۃ ابن قیم و الحافظ ابن  
الکثیر کان لہم اکبر الاثر فی جذبہ الی منهج السلف و تحولہ الیہ و اتجاہہ  
الحر فی البحث و عدم التفتید بآراء الآخرین و الوقوف عندها و فی کشف  
الانحراف و مناضۃ اہلہ و التحذیر منہ۔ و اثر الاول منہما و هو العلماۃ ابن  
القیم و اوضح فی النقول الکثیرۃ من کتبہ فی هذا الشرح و اغلب الظن انہ کان

یتصل بہ و یتستفید منہ و لکنہ لا یصرح بالنقل عنہ ولا عن شیخ الاسلام۔ و  
ربما کان یعمد لذلك لتعم فائدۃ کتابہ و یتنفع بہ الموافق و المخالف۔ و اما  
الحافظ ابن کثیر فقد ذکرہ فی ثلاثۃ مواضع من هذا الشرح و وصفہ بانہ  
شیخہ (مقدمہ ص 77 ج 1۔ دار محرم)

(ترجمہ: ہمارا اس پر یقین ہے کہ شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) کے شاگردوں کا خصوصاً  
ابن قیم کا اور حافظ ابن کثیر کا ابن ابی العزیز پر گہرا اثر ہوا اور اس وجہ سے وہ سلف (یعنی  
سلفیوں) کے منہج کی طرف مڑے اور اس کو انہوں نے اختیار کیا اور تحقیق میں انہوں  
نے دوسروں کی آراء میں متبذ رہنے کے بجائے حریت فکر کو اختیار کیا اور علمی جمود کو توڑا  
اور اس سے بچتے رہے۔ ابن قیم کا اثر ان کی کتابوں کی ان کثیر نقول سے واضح ہے جو  
ابن ابی العزیز اس شرح میں لائے ہیں۔ ہمارا غالب گمان یہ ہے کہ ابن ابی العزیز ابن قیم  
کے ساتھ رہے بھی ہیں اور ان سے انہوں نے استفادہ بھی کیا ہے لیکن وہ ابن قیم کا  
حوالہ نہیں دیتے اور اسی طرح جب وہ ابن قیم کی عبارت نقل کرتے ہیں تو ان کا حوالہ بھی  
نہیں دیتے۔ بسا اوقات وہ ہمراہی اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کی کتاب کا فائدہ زیادہ  
ہو اور موافق و مخالف (ان کو فطنی سمجھ کر..... عبد الواحد) سب ہی اس شرح سے فائدہ  
اٹھائیں۔ رہے حافظ ابن کثیر تو ابن ابی العزیز نے اپنی اس شرح میں تین جگہوں پر ان کا  
ذکر کیا ہے اور ان کو اپنا شیخ کہا ہے۔)

ابن ابی العزیز اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

و ممن قام بهذا الحق من علماء المسلمين الامام ابو جعفر احمد بن محمد  
بن سلامۃ الازدی الطحاوی تقدمہ اللہ برحمۃ بعد الماتین۔ فان مولدہ سنۃ تسع و  
ثلاثین و وفاتہ سنۃ احدى و عشرين و ثلاثہ۔

فاعبر رحمہ اللہ عما کان علیہ السلف و نقل عن الامام ابی حنیفۃ النعمان  
بن ثابت الکوفی و صاحبہ ابی یوسف یعقوب بن ابراہیم الحمیری الانصاری و  
محمد بن الحسن الشیبانی رحمہم اللہ ما کانوا یعتقدونہ من اصول الدین و یدنونہ



رب العالمین۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 69)

(ترجمہ: دو صدیوں کے بعد اٹھنے والے فتنوں کی سرکوبی اور ان کے سدباب کے لیے جو علماء کھڑے ہوئے ان میں سے ایک امام طحاوی بھی تھے۔ ان کی پیدائش کا سال 239 ہجری ہے اور ان کی وفات 321 ہجری میں ہوئی۔ انہوں نے ان عقائد کو ذکر کیا جن پر سلف صالحین تھے اور جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے بھی عقائد تھے۔)

ہم کہتے ہیں

عقیدہ طحاوی یہ تو انتہائی مختصر متن ہے اور اس جیسی کتاب کی شرح کی ضرورت ہوتی ہی ہے۔ لیکن ابن ابی العزہ نے یہ عجیب کام کیا کہ بجائے اس کے کہ اپنی شرح میں حنفی یا اہل سنت کے مسلک عقائد اور ان کی مسئلہ تفصیل لکھتے انہوں نے کسی بھی تصریح کے بغیر صفات متشابہات میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی عبارتیں نقل کر کے سلفیوں کا عقیدہ رائج کرنے کی کوشش کی۔ عوام بلکہ عام علماء تک بھی باریکیوں سے ناخبر نہیں ہوتے لہذا وہ ان کو حنفی سمجھ کر ان پر اعتقاد کریں گے لیکن فکر ابن تیمیہ کی حاصل ہوگی۔ بعض فقہی مسائل میں بھی ابن ابی العزہ نے ابن تیمیہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے جس کی تفصیل شعیب ارونط کے مقدمہ میں موجود ہے۔

ہم یہاں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن ابی العزہ کے بڑے (یعنی باپ دادا) حنفی تھے لیکن ابن ابی العزہ عقائد میں خود حنفی نہ رہے تھے اور انہوں نے سلفی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ اب آگے ہم ابن ابی العزہ کی شرح میں سے چند مثالیں ذکر کرتے ہیں جو ہمارے دعوے پر واضح دلیل ہیں:

(1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا:

و تعالیٰ عن الملود والغایات، والارکان والاعضاء والادوات، لا تحویہ الجهات الست کسائر المبتدعات (ص 238 شرح العقیدۃ الطحاویہ)

(ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ حدود و غایات سے، ارکان و اعضاء سے بلند و بالا ہیں اور چھ جہات اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ اللہ تعالیٰ دیگر بدعتی امور کی طرح ان مذکور باتوں سے بھی پاک ہیں۔)

اس پر ابن ابی العزہ اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والشیخ رحمہ اللہ اراد الرد بهذا الکلام کملود الحواری و امثاله القائلین ان الله جسم و انه جثة واعضاء وغير ذلك۔ تعالیٰ اللہ عما یقولون علوا کبیرا۔ فالمعنی الذی اراده الشیخ رحمہ اللہ من النفی الذی ذکرہ هنا حق لکن حدث بعده من ادخل فی عموم نفيه حقا و باطلا۔ فیحتاج الی بیان ذلك و هو ان السلف متفقون علی ان البشر لا یعلمون للحد و انهم لا یحدون شیئا من صفاته۔ قال ابو داؤد الطیالسی: کان سفیان و شعبہ و حماد بن زید و حماد بن سلمہ و شریک و ابو عوانہ لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون، یروون الحدیث ولا یقولون کیف، و اذا سئلوا قالوا بالانزاع۔ و سیاتی فی کلام الشیخ و قد اعجز خلقه عن الاحاطة به فعلم ان مراده ان الله تعالیٰ عن ان یحیط احد بحده لان المعنی انه متمیز من خلقه منفصل عنهم مبیان لهم۔ مثل عبد اللہ بن المبارک ہم نعرف ربنا قال بانه علی العرش، بان من خلقه۔ قبل بعد قال یحد انتھی و من المعلوم ان الحد یقال علی ما یتفصل به الشئ و یتیمز به عن غیره..... فالحد بهذا المعنی لا یجوز ان یکون فیه منازعة فی نفس الامر اصلا فانه لیس وراء نفيه الا نفی و جود الرب و نفی حقیقته۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 239، 240)

(ترجمہ: اپنی اس بات سے امام طحاوی نے داؤد جزاہی وغیرہ کا رد کیا ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم و جثہ اور اعضاء وغیرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ داؤد جزاہی وغیرہ کے قول سے بہت بلند و بالا ہیں۔ امام طحاوی نے یہاں جو نفی مراد لی ہے وہ حق ہے لیکن ان کے بعد لوگوں نے اس نفی میں بعض حق اور بعض باطل امور کو بھی شامل کر

دیا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ایو دا کو طلیا کی فرمایا: سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، شریک اور ابو عرواح اللہ تعالیٰ کے لیے نہ حد بتاتے تھے، نہ ان کے ساتھ تشبیہ دیتے تھے اور نہ اس کی مکمل بتاتے تھے۔ وہ (صفات مقناہات پر مشتمل) حدیث کی صرف روایت کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ اس کی کیفیت یہ ہے۔ اور اگر کوئی خاص اس بارے میں پوچھتا تو وہ کسی صحابی یا تابعی کا قول ذکر کر دیتے۔ آگے امام ہادی کے کلام میں یہ ذکر آئے گا کہ اللہ کی مخلوق اللہ کا احاطہ کرنے سے عاجز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز ہیں اور اس سے جدا و مبایں ہیں۔ عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے سوال ہوا کہ ہم اپنے رب کو کیسے پہچانتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا اس بات سے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا کیا حد کے ساتھ۔ جواب دیا کہ ہاں، حد کے ساتھ۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ حد ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ایک شے دوسری شے سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے..... اس معنی میں واقع میں تو سرے سے مجھڑا اور اختلاف ہونا ہی نہیں چاہیے کیونکہ اس نفی کے پیچھے تو صرف رب تعالیٰ کے وجود کی اور ان کی حقیقت کی نفی رہ جاتی ہے۔)

ہم کہتے ہیں:

امام طحاویؒ نے مطلق فرمایا کہ اللہ کی نہ کوئی حد ہے اور نہ کوئی عایت ہے اور شارح نے اس کے حق ہونے پر سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن اور ابو عوانہ کے قول بھی ذکر کئے۔ لیکن شارح بات کو پھر اس پر لے آئے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے البتہ مخلوق اس سے واقف نہیں۔ اس کی دلیل میں شارح ابن ابی العز نے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول ذکر کیا۔ ابن مبارک رحمہ اللہ کے استاد امام ابو حنیفہؒ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں و هو شیء لا کلاشیاء ومعنی الشیء اثباتہ بلاحسم ولا جوہر ولا عرض، ولا حذلہ ولا ضذلہ ولا ندلہ ولا مللہ۔ (یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہے جس لیکن دیگر اشیاء

کی طرح نہیں ہیں۔ اور اللہ کے شے ہونے کا مطلب ہے اس کا اثبات کرنا اس طرح سے کہ وہ جسم جو بارود عرض کے بغیر ہے اور اس کے لیے نہ کوئی مدد و انتہا ہے، نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے اور نہ اس کی کوئی مثل ہے۔ (۱۰)

پچھے متعلقہ باب میں سلفیوں سے اس عقیدہ کی جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے ابن ابی العزہ کی شرح اس کے موافق ہے اور امام ابوحنیفہ کی تصریح کے مخالف ہے۔

2- امام محمد اوی رحمہ اللہ کا یہ کلام اوپر ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے ارکان، اعضاء اور آلات ہوں لیکن ابی العزمتن کے مضمون کے برخلاف سلفیوں کا عقیدہ تحریر کرتے ہیں:

و اما لفظ الاركان والاعضاء والادوات فيستدل بها النفاة على نفى بعض الصفات الثابتة بالدلة القطعية كالكيد والوجه . قال ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر له يد ووجه ونفس كما ذكر تعالى في القرآن من ذكر اليد والوجه والنفس في قوله صفة بلاكيف . ولا يقال ان يد قبرته ونعمته لان فيه ابطال الصفة . انتهى وهذا الذي قاله الامام رحمه الله ثابتة بالدالة القطعية..... ولكن لا يقال لهذه الصفات انها اعضاء او جوارح او ادوات او اركان لان الركن جزء المعايمة والله تعالى هو الاحد الصمد لا يتعزأ سبحانه وتعالى ، والاعضاء فيها معنى التفريق والتعضية عنه الله عن ذلك..... والجوارح فيها معنى الاكتساب والانتفاع . وكذلك الادوات هي الآلات التي يتنفع بها في جلب المنفعة ودفع المضرة . وكل هذه المعاني منتفية عن الله تعالى . ولهذا لم يرد ذكرها في صفات الله تعالى . فالالفاظ الشرعية صحيحة المعاني ، سالمة من الاحتمالات الفاسدة (شرح العقيدة الطحاوية ص 242 ، 246)

(ترجمہ: جہاں تک ارکان، اعضاء اور آلات کے الفاظ کا تعلق ہے تو ان سے صفات کی لٹی کرنے والوں نے بعض ایسی صفات کی لٹی کی ہے جو دلائل قطعیہ سے خارج ہیں مثلاً بی (اچھ) اور وجہ (چہرہ)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ان کتاب الفقہ الکبیر میں لکھتے

ہیں: "اللہ کا یہ وجہ اور نفس ہے جیسا کہ ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں کیا ہے۔ تو یہ (ہاتھ) اللہ کی صفت ہے باکیف اس لیے یہ نہ کہا جائے کہ اللہ کے یہ (ہاتھ) سے مراد اس کی قدرت اور نعمت ہے کیونکہ اس میں صفت کا ابطال ہے۔ یہ بات جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمائی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے..... لیکن ان صفات کو اعضاء جوارح، آلات یا ارکان نہیں کہا جائے گا کیونکہ رکن ماہیت کا جزو ہوتا ہے (جیسے انسان کی ماہیت کے دو رکن ہیں: حیوان اور ناطق) جب کہ اللہ تعالیٰ احد صمد ہیں ان کے اجزاء نہیں ہیں۔ اسی طرح اعضاء کے لفظ میں تفریق و تعلق کا معنی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں۔ جوارح کے لفظ میں کسب اور انتفاع کا معنی ہوتا ہے اور ادوات سے مراد آلات ہوتے ہیں جن سے کوئی ذات جلب منفعت اور دفع مضرت کا کام لیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ تمام الفاظ منطبق ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ لہذا قرآن و حدیث میں وارد ہونے والے الفاظ ہی صحیح معنی والے ہیں اور فاسد احتمالات سے پاک ہیں۔

ہم کہتے ہیں

پچھتے ہم اس بات کو وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ یہ (ہاتھ) اور وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) سے سلفی ان کا معنی اعضاء و ارکان کا کرتے ہیں البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کو مخلوق کی مثل نہیں مانتے۔ امام ابوحنیفہؒ یہ (ہاتھ) وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) وغیرہ سے صفات مراد لیتے ہیں اور ان کے ظاہری و حقیقی معنی مراد نہیں لیتے اور ان کی حقیقت کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں جب کہ سلفی ان کو اعضاء و جوارح میں سے مانتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھوں سے کام کئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اعضاء و جوارح کو حقیقت کے اعتبار سے صفات نہیں کہا جاتا۔ لیکن سلفی مختلف خیلے بہانوں سے ان پر اعضاء و جوارح کا اطلاق نہیں کرتے۔ اس سے بہر حال

حقیقت نہیں بدلتی۔ غرض سلفی امام لحادی رحمہ اللہ کے لکھے کے برخلاف اللہ کے لیے اعضاء و جوارح مانتے ہیں۔

3- امام طاوہیؒ نے ایک بات یہ فرمائی کہ جہات متہ اللہ تعالیٰ کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن ان کی کتاب کے شارح ابن ابی حمزہ کے برخلاف یہ لکھتے ہیں:

اما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معلوم. و من المعلوم انه لا موجود الا الخالق والمخلوق. فاذا اريد بالجهة امر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى الله عن ذلك. و ان اريد بالجهة امر عدمي و هو ما فوق العالم فليس هناك الا الله وحده. فاذا قيل انه في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح ومعناه انه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه. و نفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكرون من ادلتهم ان الجهات كلها مخلوقة و انه كان قبل الجهات وان قال انه في جهة يلزمه القول بقدّم شيء من العالم و انه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها. وهذه الالفاظ ونحوها اثما تدل على انه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي جهة او لم يسم وهذا حق. ولكن الجهة ليس امرا وجوديا بل امر اعتباري. ولا شك ان الجهات لا نهاية لها و ما لا يوجد فيما لا نهاية له فليس بموجود.

و قول الشيخ لا تحويه الجهات المست كسائر المبتدعات هو حق باعتبار انه لا يحيط به شيء من مخلوقاته بل هو محيط بكل شيء وفوقه۔ و هذا المعنى هو الذي اراده الشيخ لما ياتي في كلامه انه تعالى محيط بكل شيء وفوقه۔ فاذا جمع بين كلاميه و هو قوله لا تحويه الجهات المست كسائر المبتدعات و قوله محيط بكل شيء وفوقه علم ان مراده ان الله تعالى لا يحويه شيء ولا يحيط به شيء كما يكون لغيره من المخلوقات و ان الله تعالى هو المحيط بكل شيء العالي عن كل شيء۔

لکن بقی فی کلامہ شیخان اجمعا ان اطلاق مثل هذا اللفظ مع ما فیہ من الاحمال والاحتمال کان ترکہ اولی والا تسلسل علیہ والزم بالتناقض فی اثبات الاحاطة والفوقیة و نفی جهة العلو و ان احیب عنه بما تقدم من انه انما نفی ان یحویه شی من مخلوقاته فالأ اعتصام بالالفاظ الشرعیة اولی (شرح العقیلة الطحاویة ص 242، 243)۔

(ترجمہ: رہا جہت کا لفظ تو اس سے کبھی موجود مراد ہوتا ہے اور کبھی معدوم مراد ہوتا ہے۔ اور موجود کی صرف دو نوع ہیں، خالق اور مخلوق۔ جب جہت سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ موجود ہو تو وہ مخلوق ہے اور کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصہ اور احاطہ نہیں کر سکتی۔ اور اگر جہت سے امر معدوم مراد ہو تو وہ مافوق العالم ہے اور وہاں صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنا صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے اوپر ہیں جہاں پر مخلوقات کی انتہا ہوتی ہے لہذا اللہ

سب کے اوپر ہیں اور بلند ہیں۔ جو لوگ لفظ جہت کی نفی کرتے ہیں اس سے ان کی مراد علو (بلندی) کی نفی ہے۔ ان کے دلائل کچھ یہ ہیں۔

- (1) جہات تو سب مخلوق ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ جہات کی تخلیق سے پہلے بھی موجود تھے۔
- (2) جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایک جہت میں ہیں اس پر لازم آتا ہے کہ وہ جہت کو بھی قدیم کہے۔
- (3) اللہ تعالیٰ پہلے تو جہت سے مستغنی تھے پھر جہت میں آگئے۔

یہ اور اس جیسے الفاظ اس بات پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مخلوق میں نہیں ہیں خواہ اس مخلوق کو جہت کہیں یا نہ کہیں۔ یہی بات حق ہے۔ لیکن جہت امر وجودی نہیں ہے بلکہ امر اعتباری ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جہت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جو غیر متبہی میں موجود نہ ہو وہ شے دراصل موجود ہی نہیں ہوتی۔

امام طحاوی کا یہ قول کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات سے بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ

نہیں کرتیں حق بات ہے بلکہ وہ خود ہر شے کا احاطہ بھی کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر بھی ہیں۔

امام طحاوی کی پہلی بات یعنی یہ کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات سے بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتیں اور دوسری بات کہ اللہ ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر ہیں جب ان دونوں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ کوئی بھی شے اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتی جب کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس پر بلند بھی ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کے بارے اب دو باتیں رہ گئیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ جہت کے لفظ میں اجمال و احتمال بھی ہے اور چونکہ نفس میں یہ لفظ وارد نہیں ہوا اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے لفظ کا ترک ادنیٰ ہے۔ ورنہ قرین مخالف کو غلبہ حاصل ہوگا اور وہ تناقض کا الزام لگائے گا کہ ایک طرف اللہ کے لیے احاطہ اور فوقیت کا اثبات کرتے ہو اور دوسری طرف جہت علو کی نفی کرتے ہو۔ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ نفی محض اس کی ہے کہ کوئی مخلوق اللہ کا احاطہ کر سکے پھر بھی شرعی الفاظ کو اختیار کرنا بہتر ہے۔

ہم کہتے ہیں

- (1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں:

لاتحویہ الجہات الست کسائر المبتدعات

جیسے مخلوقات کی چھ جہتیں یا حدیں (Dimensions) ہوتی ہیں ایسی اللہ تعالیٰ کی نہیں ہیں (کیونکہ چھ چیزوں والی چیز جسم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ جسم ہونے سے منزہ ہیں)۔

امام طحاوی کا اس عبارت سے مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم نہیں ہے جب کہ شارح ابن ابی العزیز مطلب سمجھا رہے ہیں کہ جہات سے سمیت کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

(2) جہت سے مراد موجود یا معدوم ہوتا ہے یہ ابن ابی العزکی اپنی اختراع ہے جس پر انہوں نے کوئی دلیل قائم نہیں کی۔

(3) دین کی تیسیر (آسان کرنے) کی وجہ میں سے ایک وجہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ:

منہا ان الشارع لم یخاطبہم الا علی میزان العقل المودع فی اصل خلقہم قبل ان یتعانونا ذقائق الحکمة والکلام والاصول ثابتہ لنفسہ جہۃ فقال الرحمن علی العرش استوی وقال النبی ﷺ لامرأة سوداء ابن اللہ فاشارت الی السماء فقال ہی مومنۃ (حجة اللہ البالغة ج 1 ص 113)

تیسیر کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع نے لوگوں کی اصل خلقت میں جو عام عقل رکھی ہے اس کے مطابق ان سے کلام کیا ہے۔ اس سے مراد وہ عقل ہے جو حکمت، کلام اور اصول کی باریکیوں میں پڑنے سے پہلے ہوتی ہے سو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جہت مقرر کی اور فرمایا رخن عرش پر مستوی ہوا اور آپ ﷺ کے پوچھنے پر کہ اللہ کہاں ہیں جب جہش باندی نے جواب دیا کہ آسمان پر ہیں تو آپ نے فرمایا کہ یہ مومن ہے۔

ہم کہتے ہیں

خود تیسیر کے لفظ سے معلوم ہوا جیسا کہ شاہ صاحب نے دوسری جگہ فرمایا کہ یہ ظاہری معنی لینے کی صورت کم علم اور کم عقل لوگوں کی وجہ سے تھی ورنہ اصل بات کچھ اور ہے۔ علاوہ از بس سلفیوں کے برعکس شاہ صاحب نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ جہت ذات ہے بلکہ انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے جس میں احتمال ہے کہ جہت فوق میں استوائے تجلیاتی ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش پر جو کہ جہت فوق میں ہے اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم الشان تجلی ہے۔

(4) ابن ابی العزکی لکھتے ہیں:

ان الواحد منا اذا کان عنده خردلة ان شاء قبضہا و احاط قبضتہ بہا و ان شاء جعلہا تحتہ و هو فی الحالین مہابن لہا عال علیہا فوقہا من جمیع

الوجہ ..... ولا رب ان اللہ سبحانہ لما خلق الخلق لم یخلقہم فی ذاتہ المقدسة تعالیٰ اللہ عن ذلک..... فتمین انہ خلقہم خارجا عن ذاتہ و لولم یتصف سبحانہ بقویۃ الذات مع انہ قائم بنفسہ غیر مختلط للعالم لکان متصفا بحد ذلک..... والنصوص الواردة المتنوعة المحکمة علی علو اللہ علی خلقہ و کونہ فوق عبادہ الی تقریب من عشرين نوعا احدها التصريح بالفوقية مقرونا باداة من المعينة للفقوية بالذات کقولہ تعالیٰ یخافون ربہم من فوقہم..... (شرح العقیدۃ الطحاوی ص 318, 319)

و کلام السلف فی اثبات صفة العلو کثیر جدا فمنہ ما یرى شیخ الاسلام ابو اسماعیل الانصاری فی کتابہ الفاروق بسندہ الی مطیع البلخی انہ سأل ابا حنیفة عمن قال لا اعرى ربی فی السماء ام فی الارض فقال قد کفر لان اللہ یقول الرحمن علی العرش استوی و عرشہ فوق سبع سماواتہ قلت فان قال انہ علی العرش ولكن یقول لا ادری العرش فی السماء ام فی الارض؟ قال ہو کافر لانه انکر انہ فی السماء..... فمن انکر انہ فی السماء فقد کفر..... (ایضاً ص 322)

وانما یثبت هذا المعنی من الفوقية فی ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من کل وجه فله سبحانہ و تعالیٰ فوقیۃ القہر و فوقیۃ القدر و فوقیۃ الذات۔ و من اثبت البعض و نفی البعض فقد تنقص۔ (شرح العقیدۃ الطحاوی ص 324)

(ترجمہ: ہم میں سے کسی آدمی کے پاس راہی کا دانہ ہو تو اگر وہ چاہے تو وہ اس کو اپنی ٹہنی میں بند کرے اور اگر چاہے تو اس کو اپنے نیچے کر لے۔ ان دونوں صورتوں میں وہ آدمی اس دانے سے مہابن اور ہر اعتبار سے اس پر بلند ہوگا۔)

اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اس کو اپنی مقدس ذات کے اندر پیدا نہیں کیا..... تو یہ شیخ متعین ہوئی کہ اللہ نے مخلوق کو اپنی ذات کے باہر پیدا کیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ فوقیت ذات کے ساتھ متصف نہ ہوں تو اس کے باوجود کہ وہ خود بخود قائم ہیں اور عالم کے ساتھ ان کا خلط نہیں ہے تو وہ اس کی ضد یعنی

تحتیہ ذات کے ساتھ متصف ہوں گے..... وہ متنوع نصوص جو اللہ کے علو پر اور اللہ کے بندوں پر فائق ہونے میں محکم ہیں وہ میں قسم کی ہیں۔ ان میں سے ایک میں فوقیت کی تصریح ہے اور میں نے حرف کے ساتھ ہے جو فوقیت ذات کو متعین کرتی ہے جیسے یہ آیت یَعْلَمُونَ مَا فِيهِمْ مِنْ قُوَّةٍ۔

صفت علو کے اثبات میں سلف کا کلام بکثرت موجود ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو شیخ الاسلام ابو اسماعیل انصاریؒ نے اپنی کتاب فاروق میں مطیع بلخی کے واسطے سے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا۔ مطیع بلخی نے پوچھا جو شخص یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں ہے (اس شخص کا کیا حکم ہے؟) امام صاحب نے فرمایا کہ یہ شخص کافر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اَسْتَوٰی اور ظاہر ہے کہ اللہ کا عرش سات آسمانوں کے اوپر ہے۔ مطیع بلخی نے پھر یہ پوچھا ایک شخص کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہیں لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان پر ہے یا زمین پر ہے۔ امام صاحب نے فرمایا یہ بھی کافر ہے کیونکہ اس نے عرش کے آسمانوں پر ہونے کا انکار کیا ہے اور یہ بات کفر کی ہے.....

فوقیت کا یہ معنی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب فوقیت ہر اعتبار سے مطلق ہو۔ لہذا اللہ سبحانہ کے لیے فوقیت قہری، فوقیت قدری اور فوقیت ذات ہے۔ اور جو کوئی ان میں سے ایک کا اثبات کرے اور ایک کی نفی کرے تو اس نے اللہ کی شان گھٹائی۔

ہم کہتے ہیں

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ دوسم کے لوگ ہوتے ہیں: خوب علم و عقل والے اور کم علم یا لاعلم اور کم عقل والے۔ دوسری قسم کے لوگوں کے لیے اتنی معرفت کافی ہے جو جہنم باندی کے جواب سے ظاہر ہوئی یعنی یہ کہ اللہ آسمان پر ہیں اور عرش آسمانوں پر ہے۔ کیونکہ یہ وہ ضروری اور بدیہی باتیں ہیں جو جاہل اور کم عقل شخص بھی ایک مسلمان معاشرہ میں رہتے ہوئے بغیر کسی اہتمام کے جان لیتا ہے۔ اور جو اپنے دین میں خوب علم و عقل والے ہیں ان سے تو کوئی بھی ایسا سوال نہ کرے گا۔



ڈاکٹر مفتی عبدالواحد رضا (ایم بی بی ایس) کی چند اہم تصانیف



مجلس نشریات اسلام ناظم آباد مینشن - ۱ کے - ۳ ناظم آباد کراچی  
 اسٹاکسٹ: مکتبہ ندوۃ قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی  
 فون: 32638917